RUDOLF STEINER

LA FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ

TRATTI FONDAMENTALI
DI UNA CONCEZIONE MODERNA DEL MONDO

Risultati d'osservazione secondo
il metodo delle scienze naturali.

TRADUZIONE
DI
UGO TOMMASINI

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1919

Il libro dello Steiner sulla Filosofia della Libertà fu pubblicato a Berlino nel 1894.

La presente traduzione era quasi terminata quando la guerra scoppiò. Se essa può vedere la luce soltanto ora, non è detto che il momento non sia opportuno: alcuni mesi addietro è apparsa una seconda ristampa anche del testo originale.

Rodolfo Steiner è nato nel 1861 in alta Austria [1]. Nell'adolescenza solitaria, trascorsa in Ungheria e sui Carpazi, studiò appassionatamente scienze naturali, lettere e filosofia. Laureatosi in filosofia a Vienna, visse ivi dai 20 ai 30 anni, scrivendo numerosi articoli scientifici su questioni di zoologia e geologia e sulla teoria dei colori. Nel 1890 fu chiamato a Weimar a collaborare alla nuova edizione delle opere scientifiche di Goethe, e a quest'epoca risalgono i suoi primi libri sintetici. Non infecondo fu il

[1] Traggo questi brevissimi cenni biografici da quelli più ampi — verosimilmente autorizzati — che lo Schuré ha premesso alla traduzione francese del libro steineriano « Il Cristianesimo come fatto mistico ».

suo incontro con Nietzsche e specialmente con Haeckel. Egli comprese tutta la grandezza della concezione filogenetica di quest'ultimo, pur riconoscendo che un'assoluta impreparazione filosofica gli aveva fatto trarre conclusioni errate da un principio di fondamentale valore. Nel 1897 Steiner si stabilì a Berlino per dirigere una rivista letteraria; e ivi, a poco a poco, sempre più assiduamente, prese a dedicarsi all'opera in cui è ora assorbita tutta la sua attività, cioè a quella di organizzare in un fascio potente, con rinnovato indirizzo, le forze spirituali sparse o latenti nei vari paesi d'Europa, opera che poco prima dello scoppiare della guerra aveva portato alla fondazione a Dornach (Svizzera) di un centro internazionale importante di studi sulla scienza dello spirito umano.

Diamo qui di contro la bibliografia delle principali opere dello Steiner, di carattere filosofico.

Roma, giugno 1919.

UGO TOMMASINI.

BIBLIOGRAFIA.

Vom Menschenrätsel, Denken, Schauen, Sinnen einer Reihe deutscher und österreichischer Persönlichkeiten.

Von Seelenrätseln.

Die Philosophie der Freiheit (tradotto anche in inglese).

Goethe' s Weltanschauung.

Die Rätsel der Philosophie.

Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geistesleben und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung (tradotto anche in inglese).

Theosophie (tradotto anche in italiano [Bontempelli] e in inglese).

Goethe' s Geistesart.

Die Geheimwissenschaft (tradotto anche in inglese e in francese).

Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit (tradotto anche in inglese e in italiano [Bontempelli]).

Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen (tradotto anche in italiano [Bontempelli]).

Die Schwelle der geistigen Welt.

Haeckel und seine Gegner.

Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft (tradotto anche in italiano [Bontempelli], francese ed inglese).

Das Christentum als mystische Tatsache (tradotto anche in italiano [Bemporad], in inglese e francese).

Goethe als Vater einer neuen Aesthetik.

Das Wesen der Künste.

Das Menschliche Leben vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft.
Die Kernpunkte der sozialen Frage in den Lebensnotwendigkeiten der Gegenwart und Zukunft (1919).

Attualmente gli scritti nella lingua tedesca originale si possono ottenere attraverso la libreria Rudolf Geering di Basilea. Le traduzioni inglesi per mezzo di John M. Watkins, 21 Cecil Court, Charing Cross Road, London W. C , e quelle francesi presso la librairie de l'Art Indépendant, 10 rue Saint Lazare, Paris, o presso Perrin et C.ie.

SCIENZA DELLA LIBERTÀ

I

I FINI DELLA CONOSCENZA.

Credo di cogliere uno dei tratti caratteristici dell'epoca nostra, dicendo ch'ogni interesse della Vita tende a accentrarsi attorno al culto dell'individualità umana. Si lotta con rinnovata energia per abbattere qualsiasi autorità esteriore. Non si riconosce valore che a ciò che parte dalle radici dell'individualità. Si respinge tutto quel che può impedire il pieno svolgimento delle forze dei singoli. Non è più vero per noi che «ciascuno deve scegliersi il suo Eroe, sulle cui orme dar la scalata all'Olimpo». Non lasciamo che ci venga imposto nessun ideale. Siamo persuasi che in ciascuno di noi, pur che si riesca a penetrare abbastanza addentro nelle profondità dell'essere nostro, vive qualche cosa che è nobile e degno d'esser tratto alla luce. Non crediamo più che ci sia un tipo d'uomo normale, al quale tutti debbano cercare d'avvicinarsi. Noi concepiamo la perfezione del Tutto soltanto come ri-

posante sulla particolar perfezione d'ogni singolo individuo. Non quello ch'ogni altro potrebbe ugualmente produrre, ma quello che a noi soli è possibile, secondo le particolarità dell'essere nostro, quello vogliamo noi apportare come nostro contributo e incorporar nell'evoluzione mondiale. Mai così poco come oggi, vollero gli artisti sentir parlar di precetti e di regole d'arte. Ciascuno si ritiene autorizzato a dar forma d'arte a ciò che a lui è proprio. Vi son drammaturghi che preferiscono usare il dialetto piuttosto che la lingua officiale della grammatica.

Non posso meglio esprimere questi fenomeni che dicendo ch'essi derivano dalla violentissima aspirazione dell'individuo verso la Libertà. Non vogliamo esser dipendenti in nessun senso; dove dipendenza deve essere, la sopportiamo solo nel caso che coincida con un vitale interesse del nostro individuo.

Un'epoca simile non può non voler trarre anche la Verità solo dalle profondità dell'essere umano. Delle note due vie di Schiller,

> « Cerchiamo la verità entrambi. Tu al di fuori nella vita,
> io dentro nel cuore. La troveremo ambedue certamente.
> Se l'occhio è sano ritrova nel mondo il Creatore,
> se è sano il cuore rispecchia in se stesso il mondo »

i contemporanei preferiscono la seconda. Una verità che ci venga dal di fuori, porta per noi sempre con sè il marchio dell'incertezza. Solo a ciò crediamo volentieri, che apparisce come verità a noi singoli, entro il nostro fòro interiore.

Unicamente la Verità può farci sentire sicuri nello sviluppo delle nostre forze individuali. Colui che è tormentato dai dubbi, ha le forze paralizzate: in un mondo che gli è incomprensibile, ei non può trovare uno scopo all'opera sua.

Noi non vogliamo più credere, vogliamo conoscere. La fede esige il riconoscimento di verità che non possiamo del tutto penetrare; e ciò che non penetriamo, ripugna al nostro individualismo che vuol vivere ogni cosa come esperienza interiore quanto è possibile profonda. Solo la conoscenza ci soddisfa, chè non si sottomette ad alcuna norma esteriore ma sorge dall'intima vita della personalità.

Non vogliamo sapere neppure di quella conoscenza che si è racchiusa una volta per sempre dentro cristallizzate regole scolastiche e che vien conservata entro manuali buoni per tutti i tempi. Ciascuno di noi si ritiene autorizzato a prender come punto di partenza le sue esperienze vive, le sue immediate vicende, e di lì risalire alla conoscenza dell'intiero Universo. Aneliamo a una conoscenza sicura, ma ciascuno alla sua propria maniera.

Anche le nostre dottrine scientifiche debbono ormai evitare di presentarsi in tal veste, da rivelar la pretesa ad una accettazione incondizionatamente obbligatoria. Nessuno di noi potrebbe più dare a uno scritto scientifico un titolo come quello che gli diede una volta Fichte: « Luminosa relazione al gran pubblico sulla vera essenza della nuovissima Filosofia. Tentativo di obbligare il lettore a comprendere ». Oggi nessuno deve essere obbligato a comprendere. Se un intimo particolare impulso non spinge l'individuo verso un certo ordine d'idee, nessuna adesione viene a lui richiesta. Persino all'uomo ancora immaturo, al bambino, non vogliamo più al giorno d'oggi inculcare delle cognizioni: cerchiamo invece di sviluppare le sue facoltà, così che non abbia più ad essere obbligato a comprendere, ma voglia comprendere.

Non crediate ch'io mi illuda, quando parlo di questa caratteristica dell'epoca mia, e ch'io non sappia quanto convenzionalismo, privo d'ogni individualità, viva tuttora e si estenda. Ma so altrettanto bene che molti dei miei contemporanei cercano d'indirizzare la loro vita verso la mèta di cui ho parlato. Ad essi dedico io questo libro: il quale non vuol rappresentare l'« unica via possibile » alla verità, ma vuol semplicemente descrivere il cammino percorso da uno cui la verità sta a cuore.

Dovremo dapprincipio attraversare dei campi piuttosto astratti, dove il pensiero deve assumere contorni netti, per arrivare a punti sicuri. Ma, uscendo fuor degli aridi concetti, il lettore sarà poi condotto anche in mezzo alla vita concreta. Fermamente ritengo che bisogna sollevarsi anche nel regno etereo dell'astrazione, se si vuol far propria l'esistenza in tutte le direzioni. Chi non comprende altri godimenti che quelli che vengon dai sensi, non conosce i cibi prelibati della vita. I saggi dell'Oriente fanno trascorrere ai loro allievi vari anni di vita di rinunzia e di ascetismo, prima di comunicar loro ciò ch'essi stessi sanno. L'Occidente non esige più per la scienza esercizi di pietà ed ascetismo, ma tuttavia richiede per essa la buona volontà di sottrarsi temporaneamente alle impressioni immediate della vita e di penetrare nel campo del pensiero puro.

I campi della vita sono molti, e per ciascuno si sviluppano scienze speciali. Ma la vita in se stessa è un'unità, e quanto più le scienze si sforzano di approfondire i singoli campi tanto più si allontanano dalla visione dell'assieme cosmico vivente. Deve pur esservi una conoscenza che, attingendo gli elementi nelle singole scienze, miri a ricondur

l'uomo alla vita piena. Lo scienziato specialista vuole acquistare attraverso i suoi studi una conoscenza del mondo e delle sue attività; filosofico è invece lo scopo di questo libro: la stessa scienza deve divenire un organismo vivente. Le scienze speciali non sono che gradi preparatorii della scienza cui qui si tende. Qualche cosa di simile si riscontra anche nelle arti. Il musicista compositore si basa sulla dottrina della composizione, la quale è una somma di conoscenze il cui possesso è necessario presupposto del comporre. Ma nel comporre, l'artista fa servire le leggi teoriche della composizione alla vita, alla verità reale. In questo medesimo senso, la filosofia è Arte. Tutti i veri filosofi furono Artisti del pensiero. Ad essi le idee degli uomini forniscono il materiale artistico e i metodi scientifici la tecnica artistica. Il pensiero astratto acquista così vita concreta e individuale. Le idee divengono forze vive. E non si ha più una sola conoscenza delle cose, ma si ha la conoscenza come organismo reale e padrone di sè. La nostra coscienza, fattasi viva ed attiva, ha così superato la semplice ricettività passiva del vero.

A che risultati pervenga la filosofia, considerata quale arte, sull'argomento della libertà umana: che cosa sia quest'ultima: se noi ne siamo o ne potremo divenire partecipi — ecco i problemi principali del mio libro. Dissertazioni scientifiche non ne faremo se non gioveranno a chiarire la questione che, a mio avviso, è la più importante per l'umanità. Nelle pagine che seguono esporremo una « Filosofia della Libertà ».

La scienza non sarebbe che soddisfazione di oziosa curiosità, se non tendesse a innalzare il valore attuale della personalità umana. Le scienze

acquistano vero valore solo dalla rappresentazione dell'importanza che i loro risultati hanno per l'uomo. Scopo finale dell'individuo non può essere la nobilitazione di un'unica proprietà dell'anima sua, ma lo sviluppo di tutte le attitudini che dormono in lui: e la conoscenza ha valore solo perchè costituisce un aiuto per il completo svolgimento di tutta la umana natura.

Questo libro non concepisce quindi il rapporto fra scienza e vita nel senso che l'uomo debba piegarsi all'idea e mettere ai suoi servizi le proprie forze, ma nel senso ch'egli debba impadronirsi del mondo delle idee per adoperarlo per i proprî scopi umani, i quali vanno al di là di quelli puramente scientifici.

Bisogna collocarsi come dominatori di fronte all'idea: altrimenti se ne diviene schiavi.

LIBERTÀ

II

L'AZIONE UMANA COSCIENTE.

« È l'uomo, nei suoi pensieri e nei suoi atti, libero, oppure trovasi egli sotto la costrizione di una prestabilita necessità? » Su poche questioni si è tanto aguzzato l'umano ingegno quanto su questa. L'idea della libertà ha trovato numerose falangi e di caldi sostenitori e di ostinati oppositori. Vi sono uomini che, nel loro pathos morale, chiamano addirittura spiriti ristretti tutti quelli che osano negare un fatto così palese come la libertà; di fronte a loro, vi sono altri uomini che considerano invece come prova di spirito fondamentalmente anti-scientifico il credere che i pensieri e gli atti umani possano sottrarsi a quella soggezione a leggi prestabilite, che vale per la natura in generale. Ciò che agli uni apparisce come il più prezioso bene dell'umanità, apparisce agli altri come la peggiore illusione. Infinito acume è stato applicato allo scopo di spiegare come la libertà umana si potesse conciliare col procedere della natura, alla quale pur l'uomo appartiene; con non minor fatica è stato dall'altra parte tentato di spiegare come l'illusione della libertà fosse potuta sorgere. Chiunque non abbia per tratto distintivo del suo carattere la leggerezza, sente che qui si sta di fronte a uno dei più gravi problemi della vita, della religione, della prassi e della scienza. E fa parte dei tristi indizii della superfi-

cialità del pensiero odierno, la circostanza che un libro, che vorrebbe coi risultati delle più recenti ricerche naturali coniare una « nuova fede », (Dav. Fried. Strauss, *La vecchia e la nuova fede*), non contenga su questo problema altre parole che le seguenti: « Nel problema della libertà della volontà umana, non abbiamo qui a entrare. La supposta indifferente libertà di scelta è stata sempre riconosciuta come un vuoto fantasma da ogni filosofia, che fosse degna di tal nome; la determinazione del valore morale delle intenzioni e delle azioni umane, resta d'altronde indipendente da quel problema ». Non perch'io creda che il libro dello Strauss abbia speciale importanza ho citato questo passaggio; ma perchè sembrami che rispecchi il punto di vista fino al quale riesce ad innalzarsi la maggioranza pensante dei contemporanei, relativamente a questa questione. Oggigiorno ognuno che pretenda di possedere almeno i primi elementi della scienza par che sappia che la libertà non può consistere nella scelta affatto arbitraria — date due azioni ugualmente possibili — dell'una oppure dell'altra. Si ritiene che vi sia sempre una causa intieramente determinata, per cui fra più azioni possibili ce n'è soltanto una che viene portata a compimento.

Ciò sembra evidente. Tuttavia i principali attacchi degli oppositori della libertà si rivolgono, ancora oggidì, esclusivamente contro la libertà di scelta. Persino Herbert Spencer, le cui vedute guadagnano ogni giorno di estensione, dice nei *Principî della Psicologia*: « Che ciascuno di noi possa a proprio piacimento desiderare oppure non desiderare una cosa — il che è in fondo l'assioma principale del dogma del libero arbitrio — è negato tanto dall'analisi della coscienza quanto dal contenuto dei prece-

denti capitoli (della Psicologia) ». Dallo stesso punto di vista partono anche altri, nel combattere il concetto del libero arbitrio.

In germe, tutte le considerazioni al riguardo si trovano già in Spinoza. Ciò che costui aveva detto in modo semplice e chiaro contro l'idea della libertà, fu dopo di lui ripetuto innumerevoli volte ma generalmente inviluppato in mezzo a teorie estremamente sofistiche, cosicchè è divenuto difficile ritrovare il filo originario e diretto del ragionamento, che è il solo che importa. In una lettera dell'ottobre o novembre 1674, Spinoza scrive: « Io chiamo libera una cosa che sussiste ed agisce per semplice necessità della sua natura, e f o r z a t a quella che vien invece determinata all'esistenza e all'azione, in modo preciso e fisso, da qualche altra cosa. Così ad es. l'esistenza di Dio, quantunque necessaria, è libera, perchè deriva solo dalla necessità della Sua propria natura. Così pure è libera la conoscenza che Dio ha di Se stesso e di tutto il resto, perchè solo dalla necessità della Sua natura proviene ch'Egli tutto conosca. Voi vedete dunque che io faccio consistere la libertà, non in una libera decisione ma in una libera necessità.

« Ma scendiamo alle cose create, che vengono tutte determinate all'esistenza e all'azione, in modo fisso e preciso, da cause esterne. Per comprenderci meglio, prendiamo un caso semplicissimo. Per es., una pietra, cui venga comunicata da una spinta esterna una certa quantità di moto, continua necessariamente nel moto, dopo che la spinta della causa esterna è cessata. Questa persistenza della pietra nel suo moto è quindi forzata, e non necessaria, perchè dev'essere definita dalla spinta di una causa esterna. Quel che qui si dice della pietra, vale di qualsiasi

altra singola cosa, per quanto complessa possa essere, cioè ogni cosa viene necessariamente determinata ad esistere e ad agire, in modo fisso e preciso, da una causa esterna.

« *Imaginate ora voi, di grazia, che la pietra mentre si muove pensi, e conosca che sta sforzandosi, per quanto può, a continuare nel suo movimento. Questa pietra, in tal guisa cosciente del suo sforzo e in uno stato tutt'altro che di indifferenza, crederà d'essere completamente libera e che per nessun'altra causa persiste nel suo movimento se non perchè così vuole. Questa è quella libertà della volontà umana che tutti credono di possedere, e che consiste solo in ciò: che gli uomini sono coscienti dei proprî desiderî, ma non conoscono le cause da cui vengono determinati.* Così il bambino crede di desiderare liberamente il latte, il ragazzo irato crede di desiderare liberamente la vendetta, il timido la fuga. Così l'ubbriaco crede di dire di sua libera volontà quelle parole che, tornato in sè, vorrebbe volentieri non aver dette. Tale pregiudizio essendo innato in tutti gli uomini, riesce molto difficile lo sbarazzarsene: chè se anche l'esperienza sufficientemente insegna che niente gli uomini sanno dominare così poco come i proprî desiderî e che, mossi da opposte passioni, essi vedono il meglio ma seguono il peggio, pur tuttavia si ritengono essi liberi; e invero per questo: che vi sono cose ch'essi desiderano di meno, e che certi desiderî possono essi facilmente domare per mezzo del ricordo di altri, a cui pensano spesso. »

Abbiamo qui dinanzi a noi una concezione chiara e chiaramente espressa: e quindi ci sarà anche facile di scoprire l'errore fondamentale che vi si asconde. Come è necessario che in seguito ad un dato impulso la pietra compia un determinato mo-

vimento, così dovrebbe essere necessario che l'uomo eseguisca una certa azione, quando vi è spinto da una qualche causa. E solo perchè l'uomo ha coscienza della sua azione, si riterrebbe egli libero autore della medesima; trascurerebbe però di vedere che c'è una causa che lo spinge, cui egli deve incondizionatamente assoggettarsi.

L'errore di questo ragionamento è presto trovato. Spinoza, e tutti quelli che pensano come lui, dimenticano di notare che l'uomo non solo ha coscienza della propria azione, ma può aver coscienza anche delle cause, dalle quali è guidato all'azione. Nessuno contesta che il bambino non è libero nel desiderare il latte, come non lo è l'ubbriaco quando dice delle cose di cui più tardi si pentirà. Entrambi ignorano completamente le cause che sono attive nel profondo dei loro organismi e sotto il cui tirannico impero essi si ritrovano. Ma è giusto di mettere azioni di questo genere tutt'in un fascio con azioni nelle quali l'uomo non solo ha coscienza del proprio agire, ma l'ha anche delle cause che ve lo spingono? Sono forse le azioni degli uomini tutte d'un genere? L'azione del capitano sul campo di battaglia, e quella dello studioso nel laboratorio scientifico, e quella dell'uomo di stato nelle più intricate circostanze diplomatiche, possono essere messe seriamente alla pari con quella del bambino che cerca il latte? È ben vero che un problema si attacca tanto meglio quanto più semplice è il caso che uno si propone; ma è pur vero che già molte volte l'incapacità di discriminazione ha poi portato confusione senza fine. Ed è una profondissima differenza, quella che corre fra il caso in cui io so perchè faccio una cosa, e il caso in cui io non lo so. Ciò sembra essere una verità evidente. Eppure gli oppositori della

libertà non si sono mai dimandati se un motivo della mia azione che sia da me riconosciuto e penetrato, rappresenti per me una coercizione, nello stesso senso in cui pel bambino è coercizione il processo organico che lo fa gridare pel latte.

Edoardo von Hartmann ritiene nella sua *Fenomenologia della coscienza morale* (pag. 451) che la volontà umana dipenda da due fattori principali: dalle cause motrici o motivi e dal carattere. Se si considerano gli uomini come tutti uguali o solo irrilevantemente diversi, allora la loro volontà apparisce determinata dal di fuori, cioè dalle circostanze che li circondano. Ma se si considera invece che per uomini diversi una rappresentazione può divenire motivo d'azione solo quando il loro carattere è tale che la rappresentazione risvegli in essi un desiderio, allora l'uomo apparisce determinato dal di dentro e non dal di fuori. E poichè una rappresentazione imposta all'uomo dall'esterno deve essere da lui, in conformità del suo carattere, trasformata o no in causa motrice, egli si ritiene libero, cioè indipendente dalle cause motrici esterne. La verità però è — secondo Ed. von Hartmann — che « se anche siamo noi stessi che eleviamo le rappresentazioni a cause motrici, pur tuttavia non facciamo ciò arbitrariamente, ma secondo la necessità della nostra disposizione caratterologica, quindi in modo tutt'altro che libero ». Anche qui si trascura di distinguere fra cause motrici che facciamo agire sopra di noi solo dopo che la nostra coscienza le ha penetrate, e cause motrici che invece seguiamo senza averne chiara conoscenza.

Questo ci porta immediatamente al punto centrale, dal quale la questione va qui considerata. Il problema della libertà del nostro volere deve essere

studiato a sè, isolatamente? In caso negativo, con quale altro deve essere necessariamente collegato?

Se vi è una differenza fra un motivo cosciente del mio agire ed uno incosciente, allora il primo deve avere per conseguenza un'azione che va altresì giudicata in altro modo che non un'azione ciecamente forzata. Il primo problema da trattare è dunque quello di questa differenza. E dal risultato cui arriveremo, dipenderà la posizione che dovremo prendere rispetto al vero e proprio problema della libertà.

Che cosa significa aver c o n o s c e n z a delle cause delle nostre azioni? Questa domanda è stata troppo poco considerata, perchè disgraziatamente si è sempre scisso in due ciò che è un intiero indivisibile: l'Uomo. Si è distinto l'uomo agente dall'uomo conoscente, e si è lasciato da parte quello che importa più d'ogni altra cosa: l'uomo che agisce conoscendo.

Si dice: « L'uomo è libero quando egli è soltanto sotto il dominio della sua ragione e non sotto quello degli impulsi animali ». Oppure: « libertà significa poter determinare secondo scopi e propositi la propria vita e le proprie azioni ».

Ma con definizioni di questo genere, non si va un passo innanzi. Chè la questione è proprio quella di sapere se la ragione, se scopi e propositi non esercitano sull'uomo una costrizione analoga a quella che esercitano gli impulsi animali. Se, senza ch'io intervenga, un proposito ragionevole sorge in me con quella stessa necessità con cui sorge in me la fame e la sete, allora io sono imprescindibilmente forzato a seguirlo, e la mia libertà è un'illusione.

Altra definizione suona così: « Esser libero non significa poter volere ciò che si vuole, ma poter fare ciò che si vuole ». Questo pensiero fu nettamente e acutamente espresso dal filosofo poeta Roberto Ha-

merling nella sua *Atomistica della volontà*: « L'uomo può fare tutto ciò che vuole — ma non può volere ciò che vuole, perchè la sua volontà è determinata da motivi! — Non può egli volere ciò che vuole?! Si guardi più da vicino a queste parole. Evvi in esse un senso ragionevole? dovrebbe forse la libertà del volere consistere in ciò, che si potesse volere qualche cosa senza ragione, senza motivo? Ma che altro significa volere se non avere una ragione per desiderare, o fare, una cosa piuttosto che un'altra? Volere qualche cosa senza ragione, senza motivo, sarebbe volerla senza volerla. Col concetto del volere è inseparabilmente collegato il concetto del motivo. Senza un motivo determinante il volere è una mera potenzialità: solo per mezzo del motivo, diviene qualche cosa di attivo e di reale. È perciò giustissimo che il volere umano in tanto non è libero, in quanto la sua direzione è sempre determinata dal più forte dei motivi in gioco. Ma d'altra parte bisogna riconoscere che è assurdo contrapporre questa « non-libertà » a una « libertà » del volere concepita come facoltà di volere ciò che non si vuole ». (*Atomistica della volontà*, pag. 213 e seg.).

Anche qui si parla di motivi in generale, senza far attenzione alla differenza fra quelli coscienti e quelli incoscienti. Quando un motivo agisce su di me, ed io sono obbligato a seguirlo perch'esso si dimostra « il più forte » fra tutti, allora certo perde ogni senso l'idea di libertà. Che portata potrebbe avere per me il potere o non potere fare una cosa, quando dal motivo io fossi obbligato a farla? Ciò che anzitutto importa non è se io possa o no fare una cosa quando il motivo ha agito su di me, ma se i motivi siano tutti tali da agire su di me con costringente necessità. Se io sono obbligato a volere

una cosa, è in certi casi per me affatto indifferente che io possa poi farla o no. Quando e pel mio carattere e per circostanze esterne fossi sotto l'impero di un motivo che il mio pensiero riconoscesse come irragionevole, dovrei anzi esser lieto se non potessi fare quello che voglio.

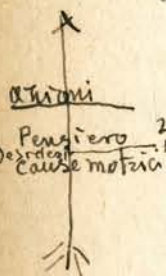
Ciò che importa è non se io possa portare ad effetto una decisione presa, ma *il modo come sorge in me la decisione.*

Quel che distingue l'uomo da tutti gli altri èsseri organizzati, è il suo pensiero razionale: l'attività l'ha in comune con altri organismi. Per chiarire le nostre idee sulla libertà delle azioni umane, a nulla giova il ricercare analogie nel regno animale. La scienza moderna ama simili analogie: e quando riesce a trovare fra gli animali qualche rassomiglianza colla maniera di comportarsi degli uomini, crede di aver côlto i più importanti secreti della scienza dell'uomo. A quali equivoci un'opinione simile possa condurre, apparisce ad es. dal libro di P. Rée, *L'illusione del libero arbitrio*, 1885, dove riguardo alla libertà si dice (pag. 5): «È facilmente spiegabile che il moto della pietra apparisca a noi necessario, e la volontà dell'asino no. Le cause che muovono la pietra sono infatti esteriori e visibili; mentre le cause che producono la volontà dell'asino sono interiori e invisibili: fra noi e la sede della sua attività si trova il cranio dell'asino..... Il legame causale non si vede, e quindi si pensa che non esista. Si ritiene bensì che il volere sia la causa del rivoltarsi (dell'asino), ma che il volere in sè sia però incondizionato, sia un principio assoluto». Anche qui dunque si salta di nuovo a piè pari su quelle azioni umane nelle quali vi è coscienza delle cause motrici; chè, come Rée spiega, « fra noi e la sede

della loro attività c'è il cranio dell'asino ». Le sue stesse parole fanno vedere come Rée non sospetti neppure che, se si considerano non invero le azioni dell'asino ma quelle dell'uomo, ve ne sono alcune in cui fra noi e l'atto c'è il motivo divenuto cosciente. Infatti qualche pagina appresso, egli dice ancora: « Noi non ci rendiamo conto delle cause che determinano la nostra volontà, e per questo crediamo ch'essa non sia causalmente condizionata ».

Ma basti ora cogli esempi che mostrano come molti combattono la libertà senza neppur sapere che cosa sia.

Che una azione non possa esser libera se l'attore non sa perchè la compie, è evidente. Ma come stanno le cose per quelle azioni, intorno ai cui motivi si pensa? Ciò ci porta alla domanda: « Qual'è la causa e il significato del pensiero? » Quando sapessimo che cosa significa il pensiero in generale, ci sarebbe anche facile di comprendere l'ufficio che adempie nelle azioni umane. « Il pensiero fa sì che l'anima, di cui anche l'animale è dotato, divenga spirito » dice Hegel a ragione: e perciò il pensiero darà anche alle azioni umane la sua impronta caratteristica.

Non voglio con ciò affatto dire che tutte le nostre azioni discendano da calme decisioni della nostra ragione: nè intendo affatto di definire come umane nel più alto senso, solo quelle azioni che derivano da un giudizio astratto. Ma appena le nostre azioni si sollevano al di sopra del soddisfacimento di desiderî puramente animali, le relative cause motrici sono sempre compenetrate dal pensiero. L'amore, la compassione, il patriottismo, sono molle motrici che non si possono risolvere in freddi concetti razionali: qui reclama i suoi diritti il cuore, il sentimento —

si dice. Senza dubbio. Ma il cuore e il sentimento non creano cause motrici d'azione. Le presuppongono. Nel mio cuore entra la compassione quando nella mia coscienza si è già formata la rappresentazione di una persona che desta compassione. La via al cuore passa per la testa. A questa legge non si sottrae neppure l'amore. Quando non è la semplice estrinsecazione degli istinti sessuali inferiori, esso riposa sulle rappresentazioni che ci facciamo dell'essere amato. E quanto più idealistiche sono queste rappresentazioni, tanto più beatificante è l'amore. Anche qui il pensiero è padre del sentimento. Si dice che l'amore rende ciechi rispetto alle debolezze dell'essere amato. Si potrebbe guardare la cosa anche al rovescio e dire che l'amore apre gli occhi rispetto ai suoi meriti. Molti passano distrattamente accanto a questi meriti, senza rilevarli. Uno li vede — ed ecco si desta l'amore nell'anima sua! Che altro ha egli fatto se non crearsi una rappresentazione di qualche cosa, di cui cento altri non ne hanno alcuna? E perchè non hanno la rappresentazione, non hanno l'amore.

Possiamo guardar la questione dal lato che più ci piace: ci apparirà sempre più chiaro che il problema dell'essenza delle azioni umane presuppone quello dell'origine del pensiero. È ad esso ch'ora quindi mi rivolgerò.

III

L'IMPULSO FONDAMENTALE ALLA SCIENZA.

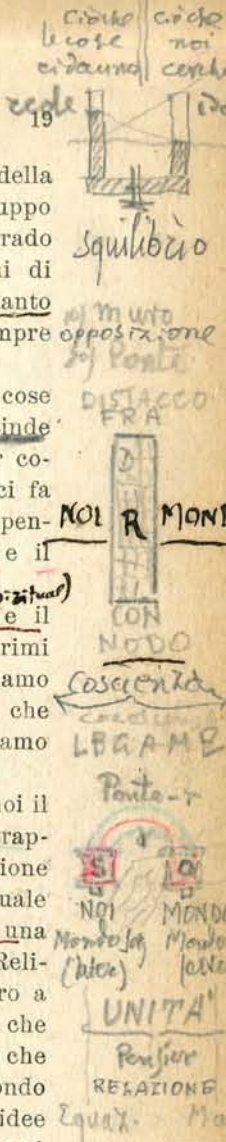
> «Il mio sen due diverse anime serra,
> E quella vuolsi separar da questa;
> La prima coi tenaci organi afferra
> Il mondo, e stretta con ardor vi resta.
> L'altra fugge le tenebre, e la vedi
> Levarsi altera alle paterne sedi».
>
> (*Faust*, I, 1112-1117).

In questi versi Goethe esprime una tendenza profondamente radicata nell'umana natura. L'uomo è tutt'altro che un essere organizzato unitariamente. Ei chiede sempre più di quanto il mondo spontaneamente gli dà. La natura ci ha dato dei bisogni, lasciando alla nostra attività la loro soddisfazione. Abbondanti sono i doni di cui fummo fatti partecipi, ma più abbondanti ancora sono i nostri desiderî. Sembriamo nati all'incontentabilità. Il nostro bisogno di conoscenza non è che un caso particolare di tale incontentabilità. Se per es. guardiamo per due volte un albero, e vediamo la prima volta i suoi rami in riposo e la seconda volta in movimento, non ci contentiamo dell'osservazione in sè, ma ci domandiamo perchè l'albero ci si presenta una volta in riposo e l'altra in movimento? A ogni sguardo che gettiamo attorno, sorgono in noi una quantità di domande. Ogni fenomeno che ci si presenta, porta con sè un problema. Ogni avvenimento è per noi un enigma. Se vediamo dall'uovo che la madre depone uscire un

animale simile a lei, ci domandiamo la ragione della simiglianza. Se osserviamo la crescita e lo sviluppo di un essere vivente, fino a un determinato grado di perfezione, ricerchiamo subito le condizioni di questo processo. Non siamo mai soddisfatti di quanto la natura mette sotto i nostri sensi. Cerchiamo sempre ciò che chiamiamo la spiegazione dei fatti.

Lo squilibrio fra ciò che noi cerchiamo nelle cose e ciò che esse immediatamente ci forniscono, scinde tutto l'essere nostro in due parti: ci fa divenir coscienti di una opposizione fra noi e il mondo: ci fa prendere, di fronte al mondo, posizione d'indipendenza. Nell'universo vediamo due poli: l'Io e il Mondo.

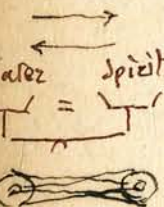
Questa specie di muro di divisione fra noi e il mondo, l'erigiamo appena spuntano in noi i primi bagliori della coscienza. E pur tuttavia non perdiamo mai il sentimento che apparteniamo al mondo, che esiste un legame ch'ad esso ci unisce, che siamo dentro e non fuori dell'Universo.

Questo sentimento fa a sua volta nascere in noi il bisogno di gittare un ponte fra le due rive contrapposte: e nell'abolizione di questa contrapposizione consiste in ultima analisi tutto lo sforzo spirituale dell'umanità. La storia della vita dello spirito è una continua ricerca dell'unità tra noi e il mondo. Religione, arte, scienza, non si affannano che dietro a questo scopo. Il credente cerca nella rivelazione che Dio gli concede la soluzione del grande enigma che gli presenta il suo Io insoddisfatto del semplice mondo delle apparenze. L'artista cerca dar forma alle idee del suo Io per entro la materia e riconciliare così col mondo esteriore la vita del suo mondo interiore: anch'egli si sente insoddisfatto del solo mondo delle apparenze e dentro ad esso cerca di versare il di

più che si cela nel suo io. Lo scienziato, ricercando le leggi del mondo fenomenico, cerca parimenti di penetrare col pensiero entro a ciò che apprende dall'osservazione. Soltanto quando noi siamo riusciti a fare del contenuto del mondo il contenuto del nostro pensiero, soltanto allora riallacciamo il nodo che noi stessi avevamo sciolto. Vedremo più avanti che questo scopo non si può raggiungere se il compito dello scienziato non è inteso molto più profondamente di quel che spesso avvenga. Il grande contrasto che testè ho esposto, apparisce storicamente come contrasto fra la concezione unitaria dell'universo o monismo e la teoria di due mondi o dualismo. Il dualismo non guarda che alla separazione compiuta dalla coscienza dell'uomo fra l'Io e il Mondo, e tutto il suo sforzo si riduce a una vana lotta per riconciliar questi opposti ch'or chiama Spirito e Materia, or Soggetto e Oggetto, ora Pensiero e Fenomeno: ha il sentimento che deve esserci un ponte fra questi due mondi, ma non è in grado di trovarlo. Il monismo guarda invece soltanto all'unità e cerca di negare o di distruggere i contrasti che pur esistono. Nessuna delle due concezioni è soddisfacente, perchè nessuna delle due corrisponde interamente ai fatti. Il dualismo vede nello spirito (l'Io) e nella materia (il Mondo) due entità sostanzialmente distinte, e non può quindi concepire come l'una possa agire sull'altra. Come può mai lo spirito conoscere infatti quello che avviene nella materia se la natura propria a questa è affatto estranea a lui? o come può mai in tali condizioni aver presa su di essa, e tradurre le intenzioni in azioni? Si è ricorso alle più assurde ipotesi, per rispondere a tali dimande. Ma neppure il monismo sta gran che meglio, almeno fino ad

oggi. Finora ha cercato in tre modi di cavarsela; o nega lo Spirito, divenendo materialismo: o nega la Materia, divenendo spiritualismo: oppure dichiara che ovunque nel mondo, già fin nell'essere più semplice, Materia e Spirito sono indivisibilmente congiunti, e che quindi non deve fare meraviglia se nell'uomo si ritrovano insieme questi due aspetti dell'esistenza, che non sono mai neppur altrove disgiunti.

Il *materialismo* non può giammai fornire una spiegazione soddisfacente del mondo. Chè ogni tentativo di spiegazione deve cominciare colla formazione da parte nostra di *pensieri* riguardo a ciò che appare. Il materialista principia perciò col *pensiero* della materia o dei processi materiali. E con ciò ha già dinanzi a sè due distinti gruppi di fatti: il mondo materiale e i pensieri su di esso. Ei cerca di comprendere i secondi nel primo, concependoli come processi puramente materiali. Imagina che il pensiero si produca nel cervello press'a poco come la digestione nello stomaco. Attribuendo alla materia proprietà meccaniche, chimiche e organiche, le attribuisce anche la capacità, in determinate condizioni, di pensare. Ma non vede che, così, non fa che spostare il problema. Invece che a se stesso, attribuisce la capacità di pensare alla materia. Ed eccolo ritornato al punto di partenza. Come avviene che la materia possa pensare sopra la sua propria natura? perchè essa non si contenta d'accettare senz'altro la propria esistenza? Il materialismo ha distolto lo sguardo da un soggetto determinato, dal nostro proprio *io*, ed è arrivato ad un'imagine indefinita e nebulosa. E si ritrova di fronte allo stesso enigma. La concezione materialistica non può risolvere il problema, ma solo spostarlo.

E la concezione spiritualistica? Lo spiritualismo nega la materia (il Mondo), e la considera solo come un prodotto dello spirito (dell'Io). Si rappresenta il mondo delle apparenze come una cosa uscita dal lavorio dello spirito. Tale concezione si ritrova in male acque non appena tenta sviluppare fuor dallo spirito una qualsiasi apparenza concreta. Non può riuscirvi nè nel campo della conoscenza nè in quello dell'azione. Se si vuole veramente conoscere il mondo esterno, bisogna guardare al di fuori e ricorrere all'aiuto dell'esperienza: altrimenti il nostro spirito non può arrivare ad alcun contenuto. Così pure quando si tratta di agire, non si possono tradurre in realtà le nostre intenzioni senza l'aiuto di elementi e di forze materiali: bisogna che ci indirizziamo al mondo esterno. Il più spinto spiritualista, o — se si vuole — idealista, è J. G. Fichte. Egli tentò di dedurre l'intero edificio del mondo dall'Io. Ma è veramente arrivato soltanto ad una grandiosa imagine astratta del mondo, senza alcun contenuto sperimentale. Come non è possibile ai materialisti di abolire lo spirito, così non è possibile agli idealisti di abolire il mondo esterno.

Una notevole varietà dell'idealismo è la concezione di F. A. Lange, esposta nel suo libro molto letto, *Storia del Materialismo*. Egli sostiene che il materialismo ha completamente ragione nel ritenere che tutte le apparenze del mondo — incluso il nostro pensiero — sono un prodotto di processi puramente materiali; ma egli aggiunge poi che la materia e i relativi processi sono essi stessi a loro volta un prodotto del nostro pensiero. I sensi « ci dànno certi effetti delle cose su di noi, ma non ci dànno nè le cose in sè, nè un'imagine fedele di esse. A questi semplici effetti appartengono però anche i sensi,

insieme coi centri cerebrali e con le vibrazioni molecolari che in essi si suppongono ». Cioè, il nostro pensiero è causato dai processi materiali, e i processi materiali sono causati dal nostro pensiero. La filosofia di Lange traduce così in concetti la favola del prode Münchhausen che si libra nell'aria reggendosi pel codino.

La terza forma del monismo è quella che vede le due sostanze — Materia e Spirito — già riunite nell'essere più semplice ossia nell'atomo. Ma anche in tal modo non si arriva che a trasportare il problema che sorge propriamente nella nostra coscienza, in un'altra sede. Come avviene che l'essere più semplice si estrinseca in duplice modo, se è un'unità indivisa?

Contro tutti questi punti di vista, bisogna mettere in evidenza il fatto che il contrasto fondamentale e originario sorge soltanto entro la nostra coscienza. Siamo noi stessi che sciogliamo i vincoli che ci legano a madre natura e che ci contrapponiamo al Mondo come Io! Goethe esprime ciò in modo classico nel suo scritto su *La natura*: « Noi viviamo in mezzo a lei (alla Natura) e le siamo estranei. Essa parla con noi ininterrottamente, e il suo segreto non ce lo confida ». Ma Goethe conosce anche l'altro lato: « Gli uomini sono tutti in lei, ed ella in tutti ».

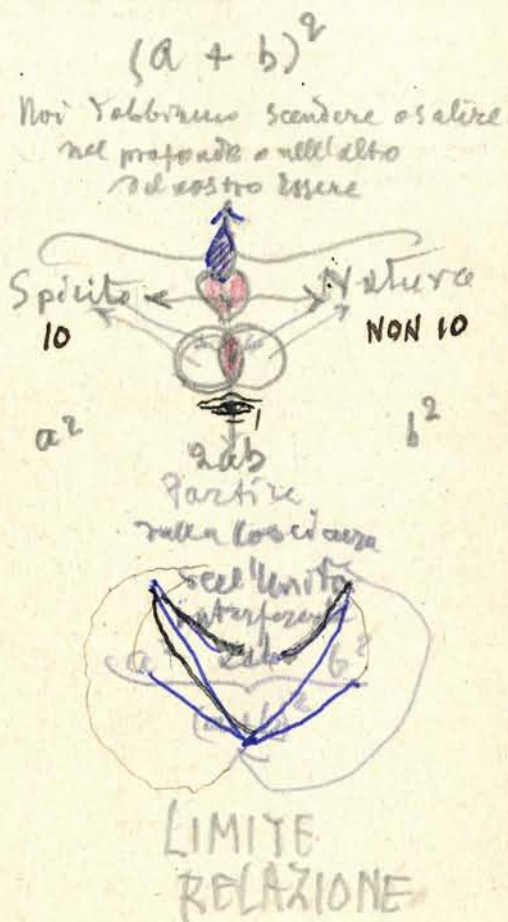
Come è vero che ci siamo fatti estranei alla Natura, così è che sentiamo d'essere in lei e di appartenerle. Non può essere altro che il suo soffio, quello che vive anche in noi.

Dobbiamo ritrovare il cammino per tornare a lei: e una semplice riflessione ce lo indicherà. Ci siamo invero distaccati dalla Natura, ma qualcosa di lei deve esser rimasto incorporato entro alla nostra essenza. Questo qualchè dobbiamo noi scoprire, e

ristabiliremo allora anche l'antica unione. Il dualismo viene qui meno. Ritiene che la vita interiore spirituale degli uomini sia qualche cosa di completamente diverso dalla Natura, e cerca di saldargliela sopra: non deve meravigliare se non trova il mastice adatto. Noi possiamo trovare la Natura fuori di noi, solo quando abbiamo imparato a conoscerla entro di noi. Gli elementi consustanziali a lei, che sono in noi, ci serviranno di guida. E la nostra strada è così già tracciata. Noi non faremo discussioni sulla reciproca influenza fra Natura e Spirito, ma scenderemo invece nel profondo del nostro proprio essere per ricercarvi quegli elementi che, nella nostra fuga dalla Natura, abbiamo potuto salvar via con noi.

L'analisi della nostra essenza ci deve dare la soluzione dell'enigma. Dobbiamo arrivare a un punto in cui potremo dire: « Qui noi non siamo solamente Io, qui c'è qualche cosa che è più che Io ».

Sono convinto che qualcuno dei lettori che mi hanno seguito fin qui, troverà i miei ragionamenti poco all'unisono collo « stato attuale della scienza ». Non posso rispondergli altro se non che fino ad ora non ho voluto aver che fare affatto con risultati scientifici, ma semplicemente descrivere ciò che ciascuno esperimenta entro la propria coscienza: e se ho introdotto nel discorso alcuni periodi concernenti certi tentativi di conciliar la coscienza col mondo, l'ho fatto al solo scopo di chiarire i fatti che mi premevano. È per questo che non mi sono neppure troppo curato di adoperare certe espressioni come Io, Spirito, Mondo, Natura, ecc. col preciso significato che è consueto in psicologia e in filosofia. La coscienza quotidiana non conosce le distinzioni nette della scienza, e fino ad ora si trattava soltanto di considerare fatti di quotidiana esperienza. Rimproverarmi che i ragiona-

menti fatti fin qui non corrispondono alla scienza, assomiglierebbe al rimproverare uno che recita una poesia, di non far subito, verso per verso, un comento estetico-critico. Non mi interessa il modo in cui la scienza ha finora interpretato la coscienza, bensì la vita che la coscienza vive d'ora in ora in sè.

IV

Il pensiero in servizio della comprensione del mondo.

Quand'osservo come una palla di bigliardo trasmette ad un'altra la spinta che ha ricevuto, io resto senza alcuna influenza sullo svolgersi del fenomeno che osservo. La direzione e la velocità del moto della seconda palla sono determinate dalla direzione e dalla velocità del moto della prima. Finchè io rimango semplice osservatore, non posso dir nulla sul moto della seconda palla se non quando tale moto è già avvenuto. Diverso è il caso, se io comincio a riflettere sul contenuto della mia osservazione. La mia riflessione tende a formarsi dei concetti su quel che avviene: mette in rapporto il concetto di una palla elastica con certi altri concetti della meccanica, tenendo conto delle speciali circostanze che accompagnano il fenomeno. Io cerco adunque di aggiungere al processo che ha luogo senza il mio intervento un secondo processo che si compie nella sfera dell'ideazione. Quest'ultimo dipende da me: e ciò è dimostrato dal fatto ch'io posso contentarmi della semplice osservazione e rinunziare a qualsiasi ricerca di concetti, se non ne sento il bisogno. Se però ne sento il bisogno, io non mi acquieto fino a tanto che non abbia trovato un tal nesso fra i concetti di palla, elasticità, moto, velocità, ecc. che stia in un determinato rapporto col processo osservato.

Com'è sicuro che il processo oggettivo si svolge

indipendentemente da me, così è sicuro che il processo concettuale non può svolgersi senza il mio intervento.

Se questa mia attività sia veramente emanazione della mia indipendente esistenza, o se — come i moderni fisiologi ritengono — io non possa pensare come voglio, ma debba pensare nel modo che vien determinato dagli stessi pensieri (e relative combinazioni) presenti nella mia coscienza (v. ZIEHEN, *Guida per la psicologia fisiologica,* Jena, 1893, pag. 171), sarà oggetto di successiva indagine. Provvisoriamente, stabiliremo soltanto il fatto, che noi ci sentiamo continuamente obbligati a ricercare concetti e combinazioni di concetti, che stiano in un determinato rapporto coi processi oggettivi che avvengono senza il nostro intervento. Se il far questo sia veramente opera nostra, o sia opera di un'immutabile necessità, è questione che pel momento vogliamo lasciare impregiudicata. A prima vista, apparisce indiscutibilmente come opera nostra: noi sappiamo benissimo che insieme con gli oggetti non ci vengono dati senz'altro anche i relativi concetti: l'osservazione immediata ci dice che tale attività vien da noi; ma potrebbe anche trattarsi di un'illusione. La questione per ora è però questa: « Che cosa ci guadagniamo noi a scoprire per ogni processo un parallelo concettuale? ».

Secondo me, vi è una differenza profondissima fra i mutui rapporti che hanno i varî elementi di un dato processo prima che noi abbiamo scoperto i corrispondenti concetti, e dopo. La mera osservazione può seguire gli elementi di un dato processo nel suo svolgimento; ma il loro nesso rimane oscuro finchè non vengono in aiuto i concetti. Io vedo la prima palla di bigliardo muoversi con una data velocità verso la seconda: per sapere quel che avverrà dopo

seguito l'urto, devo aspettare che l'urto sia avvenuto e seguire di nuovo cogli occhi i fatti. Se ad esempio qualcuno mi copre, al momento dell'urto, il campo su cui si svolge il processo, io resto — come semplice osservatore — completamente all'oscuro di quel che dopo avviene. Ben diverso è il caso, se io mi ero già formato, prima che mi si coprisse il campo, dei concetti corrispondenti alle condizioni del fenomeno: allora io posso prevedere quel che avviene, anche se mi si toglie la possibilità dell'osservazione diretta. Un processo od oggetto semplicemente osservato non fornisce da se solo alcun dato riguardo al suo nesso con altri processi od oggetti: questo nesso non apparisce che quando all'osservazione si congiunge il pensiero.

Osservazione e Pensiero sono i due punti di partenza di tutta l'attività spirituale cosciente dell'uomo: i giudizî quotidiani dell'ordinario intelletto e le più astruse ricerche scientifiche riposano su entrambe queste pietre angolari del nostro spirito. I filosofi sono partiti da varie polarità originarie: Idea e Realtà, Soggetto e Oggetto, Apparenza e Cosa in sè, Io e Non-io, Idea e Volontà, Concetto e Materia, Energia e Materia, Cosciente e Incosciente; ma è facile dimostrare che a tutte queste polarità deve farsi precedere quella di Osservazione e Pensiero, che è la più importante per l'uomo.

Per poter stabilire un principio qualsiasi, noi dobbiamo o indicarlo come osservato da noi in qualche luogo o esprimerlo in forma di un pensiero chiaro che possa essere da ognuno egualmente pensato. Ogni filosofo che comincia a parlare attorno ai suoi primi principî, deve servirsi della forma concettuale, e quindi del pensiero: egli ammette con ciò indiret-

tamente, che la sua attività presuppone il pensiero. Non è qui il momento di vedere se l'elemento principale dell'evoluzione del mondo è il pensiero oppure qualche altra cosa: per ora ci basta di metter in chiaro che il filosofo non può arrivare ad alcuna conoscenza senza il pensiero. Nel concretarsi dei fenomeni del mondo il pensiero può forse rappresentare una parte secondaria, ma nel concretarsi d'una conoscenza dei detti fenomeni esso rappresenta certo la parte principale.

Per quel che riguarda l'osservazione, farò notare ch'essa è un bisogno della nostra stessa organizzazione. Il nostro pensiero di un cavallo e l'oggetto cavallo sono due cose che si presentano a noi come separate: e l'oggetto cavallo non ci è accessibile che attraverso l'osservazione. Come pel semplice rimirare un cavallo noi non possiamo formarci un concetto del medesimo, così non possiamo pel semplice pensare attorno a un cavallo produrre l'oggetto.

Cronologicamente, l'osservazione precede anzi il pensiero. Chè anche il pensiero non impariamo a conoscerlo che attraverso l'osservazione. In fondo non abbiamo fatto che descrivere un'osservazione quando al principio di questo capitolo abbiamo visto come il pensiero si accende in presenza di un fenomeno e va al di là di ciò che senza il suo proprio intervento avviene. Di tutto ciò che entra nella cerchia delle nostre esperienze, diveniamo consapevoli solo attraverso l'osservazione. Il contenuto delle sensazioni e delle percezioni, i sentimenti, gli atti di volizione, le imagini del sogno e della fantasia, le rappresentazioni, i concetti, le idee, persino le illusioni e le allucinazioni, ci vengono date attraverso l'o s s e r v a z i o n e.

Però il pensiero, come oggetto dell'osservazione,

si differenzia essenzialmente da tutte le altre cose. L'osservazione di un tavolo, di un albero, ecc. incomincia per me appena questi oggetti appariscono sull'orizzonte della mia esperienza; ma il pensiero attorno a questi oggetti non lo osservo contemporaneamente. Il tavolo osservo io; il pensiero attorno al tavolo lo eseguisco, ma non l'osservo nello stesso momento. Bisogna prima ch'io mi collochi in un punto di vista esterno alla mia propria attività, se accanto al tavolo voglio osservare anche il mio pensiero riguardo al tavolo. Mentre l'osservare oggetti e processi e il pensare attorno ad essi sono condizioni quotidiane che riempiono continuamente la mia vita, l'osservare il mio pensiero è una specie di condizione eccezionale. Di questo fatto bisogna tenere adeguatamente conto, quando si tratta di stabilire il rapporto fra il pensiero e tutti gli altri oggetti dell'osservazione. Bisogna che sia ben chiaro che, quando osserviamo il nostro pensiero, applichiamo ad esso un procedimento che costituisce la condizione normale per l'osservazione di tutto il restante contenuto del mondo, ma che in condizione normale riguardo al nostro pensiero istesso non ha mai luogo.

Qualcuno potrebbe obiettare che ciò che qui ho rimarcato riguardo al pensiero, vale anche pei sentimenti e per le altre forme di attività spirituale: che per es. quando ho il sentimento del piacere, il quale è anch'esso provocato sempre da un oggetto, io osservo quest'oggetto ma non il sentimento del piacere. Tale obiezione riposa però sopra un errore. Il piacere non ha affatto col suo oggetto lo stesso rapporto che con esso ha il concetto formato dal pensiero. Io ho in modo nettissimo coscienza che al concetto di una cosa pervengo per attività mia, mentre invece il piacere è in me provocato da un og-

getto in modo analogo a quello con cui da una pietra che cade si provoca un cambiamento nella cosa su cui cade. Rispetto all'osservazione, il piacere si presenta proprio alla stessa guisa in cui si presenta il processo che lo produce. Ora questo non vale per il concetto. Posso domandare « perchè un determinato processo produce in me il sentimento del piacere », ma non posso domandare « perchè un processo produce in me una determinata somma di concetti ». Ciò non avrebbe alcun senso. Quando rifletto attorno ad un processo, non ho affatto in vista un'azione sopra di me. Non posso apprendere nulla riguardo a me stesso, quando, osservando il cambiamento che produce nel vetro di una finestra il lancio di una pietra, arrivo a conoscere i concetti corrispondenti. Ma invece apprendo ben qualche cosa riguardo alla mia personalità, quando conosco il sentimento che un determinato processo risveglia in me. Quando di fronte a un oggetto osservato, dico « Questa è una rosa », non dico proprio nulla riguardo a me stesso; ma quando del medesimo oggetto dico « Mi dà il sentimento del piacere », allora io ho considerato non solo la rosa, ma anche me stesso in rapporto alla rosa.

Quindi non si può dire che il sentimento si trovi rispetto all'osservazione nella stessa posizione in cui si trova il pensiero: e insieme col sentimento vanno messe tutte le altre forme d'attività dello spirito umano. Di fronte al pensiero, esse appartengono tutte alla stessa categoria cui appartengono gli oggetti e i processi osservati. È anzi caratteristico della speciale natura del pensiero, che la sua attività si rivolge normalmente solo all'oggetto osservato e non alla personalità pensante. Ciò si rileva già nel modo in cui noi esprimiamo il nostro pen-

siero riguardo a una cosa, in contrapposto al modo su cui esprimiamo i nostri sentimenti o i nostri atti di volizione. Quando vedo un oggetto e lo riconosco per una rosa, in generale non dirò « Io penso attorno a una rosa » ma « Questa è una rosa ». Dirò però « Mi dà piacere questa rosa ». Nel primo caso non mi viene minimamente fatto di esprimere che ho un certo rapporto colla rosa, nel secondo caso è invece proprio questo rapporto che ho in vista. Coll'espressione « Io penso attorno a una rosa » entro già in quello stato eccezionale sopra accennato, in cui diviene oggetto dell'osservazione un qualchè che è sempre contenuto nella nostra attività spirituale, ma non come oggetto osservato.

La speciale natura del pensiero è in ciò che il pensante dimentica il suo pensare nel tempo che lo eseguisce. Non è il pensare ch'occupa il pensante, ma l'oggetto osservato su cui pensa.

La prima osservazione che facciamo attorno al pensiero, è quindi questa: ch'esso è l'elemento inosservato della vita ordinaria del nostro spirito.

E la ragione per cui non osserviamo il nostro pensiero nella vita quotidiana dello spirito, non è altra se non quella che il pensiero è un prodotto della nostra propria attività. Ciò che non produco io stesso, si presenta come un qualchè di oggettivo nel campo della mia osservazione. Io vedo me di fronte a un qualchè che è sorto senza il mio intervento, che viene verso di me, ch'io devo prendere come il presupposto del mio pensiero. Nel tempo ch'io penso attorno a un oggetto, io sono assorbito da esso, il mio sguardo è ad esso rivolto. In questo assorbimento consiste la riflessione pensante. Non sulla mia attività, ma sull'oggetto di quest'attività è diretta la mia attenzione. In altre parole, mentre

penso non vedo il mio pensiero ch'io stesso produco, ma l'oggetto del pensiero, ch'io non produco.

Mi trovo del resto nell'identico caso quando lascio avverarsi lo stato eccezionale nel quale penso attorno al mio stesso pensiero. Non posso mai osservare il mio pensiero presente; solo delle esperienze fatte riguardo al processo del mio pensiero, posso io poi fare un oggetto del pensiero. Dovrei scindermi in due personalità — in una che pensa e in una che si guarda pensare — se volessi osservare il mio pensiero presente. Ma non posso far ciò. Posso compier ciò solo in due atti distinti. Il pensiero che deve essere osservato, non è mai quello presentemente attivo, ma un altro. Se a questo scopo io osservi il mio stesso precedente pensiero, o se segua il processo del pensiero di un'altra persona, o se finalmente io presupponga — come nel caso del moto delle palle di bigliardo — un processo fittizio di pensiero, non ha importanza.

Due cose non sono conciliabili, una produzione attiva e una contrapposizione riflessiva. Questo apparisce già dal primo libro di Mosè. Nei primi sei giorni della creazione Dio fa sorgere il mondo, e soltanto quando questo è sorto, sorge la possibilità di rimirarlo: « E Dio guardò tutto quel che aveva fatto: ed ecco, era molto buono ». Così succede anche col nostro pensiero. Deve esistere, prima che si possa osservarlo.

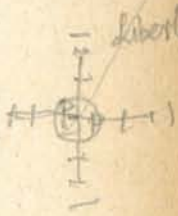
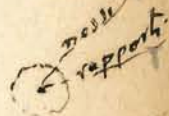
La ragione che ci rende impossibile l'osservare il nostro pensiero nel suo svolgimento attuale d'ogni istante, è la stessa che ce lo fa riconoscere come più immediato e più intimo di ogni altro processo nel mondo. Appunto perchè noi stessi lo produciamo, conosciamo ciò che è caratteristico del suo svolgimento e il modo in cui si compie il suo divenire.

Ciò che negli altri campi dell'osservazione può esser scoperto solo per via indiretta — cioè il nesso causale e il mutuo rapporto dei singoli oggetti —, pel pensiero noi lo sappiamo in modo immediato e diretto. Dalla semplice osservazione io non so perchè al lampo segue il tuono; ma perchè il mio pensiero collega il concetto di tuono con quello di lampo, io lo so immediatamente dal contenuto dei due concetti. Naturalmente non ha in ciò alcuna importanza che i miei concetti di lampo e di tuono siano giusti: il nesso dei due concetti quali li ho, mi è chiaro per se stesso.

Questa trasparente chiarezza riguardo al processo del pensiero è del tutto indipendente dalla nostra conoscenza delle basi fisiologiche del pensiero. Io parlo qui del pensiero quale ci si rivela dall'osservazione della nostra attività spirituale: e non considero affatto il modo in cui un procedimento materiale del mio cervello può produrne o influenzarne un altro nel tempo ch'io sto compiendo un'operazione di pensiero. Ciò ch'io osservo nel pensiero non è quale processo collega entro il mio cervello il concetto di lampo con quello di tuono, ma che cosa mi spinge a mettere i due concetti in un determinato rapporto fra loro. La mia osservazione mi dice che nel connettere i pensieri io mi baso sul loro contenuto, e non sui processi materiali che hanno luogo nel mio cervello. Per un'epoca meno materialistica della nostra, questa osservazione sarebbe affatto superflua; ma al giorno d'oggi — in cui c'è della gente che crede che quando si sappia che cosa è la materia, si sappia pure in qual modo la materia pensa — bisogna dire esplicitamente che si può ben parlare di pensiero senza invadere subito il campo della fisiologia del cervello. Per molti uomini è al giorno d'oggi

difficile d'afferrare il concetto di pensiero nella sua purezza. Chi alla rappresentazione del pensiero quale l'ho io qui svolta, contrappone subito la proposizione di Cabanis: «I pensieri sono la secrezione del cervello, come il fiele è la secrezione del fegato o la saliva quella delle glandule salivali ecc.», non sa neppure di che cosa io parlo. Ei cerca d'afferrare il pensiero attraverso un semplice processo di osservazione, come si fa per altri oggetti del contenuto del mondo. Ma per tale via non potrà mai afferrarlo, inquantochè — come ho dimostrato — il pensiero propriamente si sottrae all'osservazione normale. Chi non può superare il materialismo, non è in grado di collocarsi in quello stato eccezionale sopra descritto, per cui diveniamo coscienti di ciò che rimane incosciente in ogni altra attività del nostro spirito. Con chi non ha la buona volontà di collocarsi in quel punto di vista è impossibile discorrere del pensiero, come è impossibile discorrere di colori con un cieco. Un tale non creda però che per noi processi fisiologici e pensiero siano una sola cosa. Ei non spiega il pensiero, perchè non lo vede.

Ma per chiunque abbia la capacità di osservare il pensiero — e con un po' di buona volontà questa capacità può averla ogni uomo normalmente organizzato — tale osservazione è di gran lunga la più importante di quante se ne possano fare. Chè l'uomo osserva ivi qualche cosa ch'egli stesso produce: non si trova di fronte ad un oggetto a lui estraneo, ma alla sua stessa attività: sa come sorge quel ch'egli osserva: vede i nessi e i rapporti. S'impadronisce così di un punto fisso, dal quale può con fondata speranza muovere verso la spiegazione di tutti gli altri fenomeni del mondo.

Il sentimento di possedere questo punto fisso, ha

indotto il fondatore della filosofia moderna, Renato Descartes, a basare tutta la conoscenza umana sulla proposizione: «Io penso, dunque io sono». Ogni altra cosa, ogni altro divenire, è là senza di me, non so se come verità, o se come illusione o sogno. Una sola cosa io so in modo tutt'affatto sicuro, in quanto io stesso la porto a sicura esistenza: il mio pensiero. Abbia la sua esistenza anche un'altra origine, venga da Dio o da qualche altra parte, io sono sicuro ch'esso esiste nel senso in cui io stesso lo produco. Descartes non era autorizzato a dare altro significato alla sua proposizione: ei poteva solo intendere ch'entro il contenuto del mondo io mi considero nel mio pensiero come nella mia primissima e più propria attività. È stato molto discusso sul significato che si deve dare alla seconda parte della proposizione: «dunque io sono». Non può aver senso che sotto un unico aspetto. La più semplice affermazione che posso fare riguardo a una cosa, è che essa è, che essa *esiste*. Come questa esistenza si debba poi specificare più esattamente, al primo momento non posso dirlo per nessuna delle cose che appariscono all'orizzonte della mia esperienza. Bisogna prima, per ogni oggetto, esaminare i rapporti ch'esso ha con altri, onde determinare in che senso si può parlare della sua esistenza. Un processo vissuto può essere una somma di percezioni, ma può anche essere un sogno o un'allucinazione. In breve, non posso dedurre dal processo medesimo il senso in cui esso esiste; posso aver qualche lume quando lo considero in rapporto ad altre cose, ma anche allora non posso in fondo sapere se non in qual rapporto esso sta con queste cose. Le mie ricerche arrivano su terreno solido soltanto quando riesco a trovare un oggetto tale, che il senso della sua esistenza io

possa ricavarlo dall'oggetto medesimo. Ma tale sono io stesso quale pensante, in quanto dò alla mia esistenza il contenuto preciso e completo in sè dell'attività pensante.

Prendendo questo come punto di partenza, posso allora domandare: « Esistono le altre cose nello stesso senso o in un altro? ».

Quando si fa del pensiero l'oggetto dell'osservazione, si aggiunge al restante contenuto osservato del mondo un qualchè che sfugge altrimenti all'attenzione; ma non si altera il genere di rapporto che l'uomo ha con l'altre cose. Si allarga il numero degli oggetti dell'osservazione, ma non il metodo dell'osservare. Quando osserviamo le altre cose, si mescola nel divenire del mondo — in cui entra ora per me anche l'osservare — un processo che non vien rimarcato, un qualchè di diverso da ogni altro divenire, che non si mette in linea di conto. Ma quando io considero il mio pensiero, allora non c'è più nessun elemento trascurato: chè quel che rimane nello sfondo, è esso stesso di nuovo soltanto il pensiero. L'oggetto osservato è qualitativamente uguale all'attività che su lui si dirige. E questa è un'altra proprietà caratteristica del pensiero. Quando facciamo del pensiero un oggetto dell'osservazione, non ci vediamo obbligati a ricorrere all'aiuto di qualche cosa di qualitativamente diverso, ma possiamo rimanere nel medesimo elemento.

Quando un oggetto, dato indipendentemente da ogni mia attività, vien da me preso entro la trama del mio pensiero, io vado al di là dell'osservazione e vien fatto di domandarsi: « Che cosa mi autorizza a far ciò? perchè non lascio l'oggetto agire semplicemente su di me? in che modo è possibile che il mio pensiero abbia un rapporto con l'oggetto? ». Queste

sono dimande che si deve porre chiunque rifletta sui processi del suo proprio pensiero, ma cadono quando si rifletta sul pensiero in sè. Noi non aggiungiamo nulla di estraneo al pensiero, e quindi non c'è bisogno di giustificarci di una simile aggiunta.

Conoscere
Fare

Schelling dice: « Conoscere la Natura, significa fare la Natura ». Chi prendesse alla lettera queste parole del temerario filosofo, dovrebbe rinunziare per tutta la vita a conoscere la Natura. Chè la Natura già esiste, e per poterla fare una seconda volta, bisognerebbe conoscere i principî secondo i quali la prima è sorta, bisognerebbe cioè ricercare le condizioni d'esistenza della nuova Natura in quella che già esiste. Questa ricerca, che dovrebbe precedere il rifacimento, sarebbe però la conoscenza della Natura, e ciò anche nel caso che dopo la ricerca si rinunziasse completamente al rifacimento. Solo una Natura non ancora esistente si potrebbe fare senza precedentemente conoscerla.

Quello che colla Natura è impossibile — Fare prima di Conoscere — col pensiero noi lo compiamo. Se volessimo aspettare di conoscere un pensiero prima di pensarlo, non arriveremmo mai a pensare. Dobbiamo risolutamente non pensare al pensiero, per poter poi, per mezzo dell'osservazione di ciò che noi stessi abbiam fatto, arrivare alla sua conoscenza. Per l'osservazione del pensiero dobbiamo noi stessi fabbricar prima un oggetto: mentre tutti gli altri oggetti sono invece provveduti senza nostra cooperazione.

A questa mia proposizione riguardante il pensiero, potrebbe facilmente darsi che qualcuno contrapponesse, come ugualmente giustificata, l'altra che « anche per digerire non si può aspettare d'aver osservato il processo della digestione ». Sarebbe però un'obiezione simile a quella che Pascal faceva a Car-

tesio contrapponendogli il detto: « Io vado a passeggio, quindi io sono ». Senza dubbio, debbo ben io digerire prima di studiare il processo fisiologico della digestione; ma il paragone col pensiero reggerebbe soltanto se io poi volessi, non considerare col pensiero la digestione, ma mangiarla e digerirla. E non è senza ragione il fatto, che la digestione non può divenire oggetto del digerire mentre il pensiero può benissimo divenire oggetto del pensare.

È dunque indubitato che col pensiero io reggo il divenire del mondo da un siffatto capo che senza il mio intervento da quella parte nulla si produce. E questo è proprio il punto importante. La ragione per cui le cose si presentano dinanzi a me così enigmatiche è quella che io non prendo nessuna parte alla loro produzione. Me le trovo semplicemente davanti. Del pensiero invece io so come si produce. E perciò non si può risalire più indietro del pensiero, come punto di partenza per la considerazione di tutto il divenire del mondo.

Voglio qui rilevare un errore riguardante il pensiero, che è molto diffuso. Consiste in ciò, che si dice: « Il pensiero preso a sè non ci è dato in niun luogo. Quel pensiero che collega le osservazioni della nostra esperienza e dentro vi innesta una rete di concetti, non è affatto uguale a quello che più tardi estragghiamo dagli oggetti dell'osservazione ed eleviamo a oggetto della nostra considerazione. Quello che noi dapprima intessiamo incoscientemente nelle cose, è tutt'altro di quello che poi coscientemente ne ritiriam fuori ».

Chi così conclude, non capisce che non gli è mai possibile di sfuggire al pensiero. Non si può mai uscir fuori dal pensiero, quando ci si mette a con-

siderare il pensiero. Se si vuol distinguere un pensiero pre-cosciente da un successivo pensiero cosciente, non si deve dimenticare che tale distinzione è completamente esteriore e col fatto in sè non ha nulla a vedere. Io non faccio di una cosa un'altra solo perchè la considero col pensiero. Posso ben figurarmi che un essere dotato d'organi di senso del tutto diversi dai miei e di un'intelligenza funzionante pure in modo diverso, abbia di un cavallo una rappresentazione totalmente diversa dalla mia, ma non posso figurarmi che il mio proprio pensiero divenga un altro sol perch'io l'osservo. Io stesso osservo ciò ch'io stesso produco. Qui non stiamo parlando di come apparisca il mio pensiero ad un'intelligenza diversa dalla mia, ma di come apparisce a me. In ogni modo l'imagine del mio pensiero in un'altra intelligenza non può essere più vera di quella che ho io stesso. Solo quando non fossi io stesso l'essere pensante e il pensiero venisse a me come attività di un altro essere a me estraneo, potrei dire che, pur risultando determinata la mia imagine del pensiero, io non posso sapere che cosa sia in se stesso il pensiero di quell'essere.

Ma per il momento io non ho il più piccolo motivo per guardare il mio proprio pensiero da un altro punto di vista. Io studio invero tutto il resto del mondo per mezzo del pensiero: come potrei fare un'eccezione pel mio pensiero?

Con ciò considero come sufficientemente giustificato, se nella considerazione del mondo io parto dal pensiero. Quando Archimede inventò la leva, credette di poter con essa sollevare dai cardini il cosmo intiero pur che gli si desse un punto su cui appoggiare il suo strumento. Aveva bisogno di qualche cosa che si reggesse su di sè e non su un'altra cosa. Nel pensiero

noi abbiamo un principio che esiste per se stesso. Partiamo dunque di qui, per tentare di comprendere il mondo. Col pensiero possiamo abbracciare il pensiero. La questione è ora di vedere se per suo mezzo possiamo afferrare anche qualche altra cosa.

Fino ad ora io ho parlato del pensiero, senza tener conto del suo veicolo, cioè della coscienza umana. Quasi tutti i filosofi al giorno d'oggi mi obietteranno: «Prima che ci sia il pensiero, deve esserci la coscienza. Quindi bisogna partire dalla coscienza e non dal pensiero. Non vi è pensiero senza coscienza». Al che io replico: «Per riuscire a spiegarmi qual rapporto esiste fra pensiero e coscienza, devo cominciare col pensarvi su. Quindi metto il pensiero prima». A ciò si può rispondere: «Quando il filosofo vuol *comprendere* la coscienza, allora sì egli si serve del pensiero; in questo senso ei lo presuppone. Ma nel corso ordinario della vita il pensiero sorge entro la coscienza e presuppone questa». Se questa risposta si desse al Creatore del mondo il quale volesse creare il pensiero, sarebbe senza dubbio giustificata. Non si può naturalmente far sorgere il pensiero, prima di aver fatto sorgere la coscienza. Ma pel filosofo non si tratta di creare il mondo, bensì di comprenderlo: quindi deve cercare il punto di partenza non per la *creazione* ma per la *comprensione* del mondo. Trovo molto strano che si rimproveri al filosofo di preoccuparsi anzitutto della giustezza dei suoi principî, e non contemporaneamente degli oggetti ch'ei vuol comprendere. Il Creatore del mondo doveva anzitutto sapere come avrebbe trovato un veicolo pel pensiero, ma il filosofo deve cercare un punto sicuro su cui appoggiarsi per comprendere ciò che esiste. A che ci giova partire dalla coscienza e sottoporla all'ana-

lisi del pensiero, quando prima nulla sappiamo attorno alla possibilità di ottenere una spiegazione delle cose per mezzo del pensiero?

Dobbiamo dapprima considerare il pensiero in modo affatto neutrale, non in relazione a un soggetto pensante o ad un oggetto pensato: chè in soggetto ed oggetto abbiamo già dei concetti formati per mezzo del pensiero. Prima di poter comprendere ogni altra cosa bisogna comprendere il Pensiero. Chi nega ciò non s'accorge che, come uomo, ei non è il primo anello della catena della creazione, ma l'ultimo. E che quindi, in vista di una spiegazione del mondo per mezzo di concetti, non si può partire dall'elemento cronologicamente primo dell'esistenza; ma si deve partire da quello che è il più prossimo e il più intimo a noi. Non possiamo trasportarci d'un salto all'inizio del mondo per cominciar di lì la nostra analisi, ma dobbiamo partire dal momento attuale e vedere di risalire dal più recente al più antico. Fino a tanto che la Geologia ha parlato di imaginarie rivoluzioni per spiegare lo stato presente della terra, non faceva che brancolare nel buio: solo quando ha cominciato a prender per punto di partenza lo studio dei fenomeni che avvengono ancora al giorno d'oggi sulla terra e da essi è risalita a tirar conclusioni riguardo al passato, è entrata sopra un terreno solido. Fino a tanto che la Filosofia accetterà tutti i possibili principî — come Atomo, Moto, Materia, Volontà, Incosciente ecc. — resterà campata in aria. Solo quando il filosofo considererà l'assolutamente ultimo come suo primo, potrà arrivare alla mèta. E l'assolutamente ultimo cui è pervenuta l'evoluzione del mondo, è il Pensiero.

Vi è della gente che dice: «Noi non possiamo sapere con certezza se il nostro pensiero in sè sia

giusto o no: quindi il nostro punto di partenza rimane in ogni caso malsicuro». Ma chi parla così non ha più ragione di chi sollevasse il dubbio, se un albero in sè sia giusto o no. Il pensiero è un fatto; e non ha senso parlare della giustezza o della falsità di un fatto. Tutt'al più posso dubitare se il pensiero venga giustamente adoperato, come posso dubitare se un certo albero dia un legname adatto per un determinato uso. Mostrare in che senso l'esercizio del pensiero sul mondo sia giusto oppur falso, sarà appunto compito di questo libro. Posso comprendere che qualcuno dubiti che per mezzo del pensiero si possa imparar qualche cosa riguardo al mondo; ma non arrivo a concepire che qualcuno metta in dubbio la giustezza del pensiero in sè.

V

Il mondo come percezione.

Per mezzo del pensiero sorgono concetti e idee. Che cosa sia un concetto non si può dire con parole: colle parole si può solo richiamar l'attenzione dell'uomo sui concetti ch'egli ha. Quando qualcuno vede un albero, il suo pensiero reagisce sulla sua osservazione. Accanto all'oggetto si forma un contrapposto ideale, ed egli considera l'oggetto e il contrapposto ideale come appartenentisi uno all'altro. Quando l'oggetto sparisce dal suo campo d'osservazione, sopravvive solo il contrapposto ideale. Quest'ultimo è il concetto dell'oggetto. Quanto più si allarga la nostra esperienza, tanto più cresce la somma dei nostri concetti. I concetti non rimangono però isolati: si riuniscono insieme secondo un certo ordine. Ad es. il concetto « organismo » si unisce con quelli di « evoluzione, créscita, ecc. ». Altri concetti derivanti da cose singole si fondono completamente in uno: tutti i concetti derivanti da singoli leoni, si fondono ad es. nel concetto generale di « leone ». Per tal guisa i singoli concetti si collegano fra loro in un sistema chiuso, nel quale ciascuno ha il suo particolar posto. Qualitativamente, le idee non sono diverse dai concetti. Sono concetti più ricchi di contenuto, più saturi, che abbraccian di più. Debbo a questo punto insistere in modo particolare sul fatto, ch'io ho preso come punto di partenza il pensiero, e non i concetti e le idee,

a cui soltanto per mezzo del pensiero si perviene. Essi presuppongono già il pensiero. Quindi non si può applicare senz'altro ad essi quello che ho detto riguardo alla natura del pensiero, il quale non poggia che su se stesso, non è determinato che da se stesso. Faccio espressamente questa osservazione, perchè qui è la mia differenza con Hegel. Egli pone infatti il concetto come elemento primo ed originario.

Il concetto non si ottiene dalla semplice osservazione. Ciò si rileva già da questo, che l'uomo, durante la sua créscita, non si forma che lentamente e gradualmente i concetti degli oggetti che lo circondano. I concetti sono un qualchè che si aggiunge all'osservazione.

Un filosofo contemporaneo molto letto, Herbert Spencer, descrive così il processo spirituale che noi compiamo di fronte all'osservazione: « Se, camminando attraverso i campi in un giorno di settembre, udiamo un fruscìo a qualche passo di distanza, e sulla sponda del fosso, da cui ci è sembrato che il fruscìo provenisse, vediamo che l'erba si muove, noi probabilmente marciamo diritti su quel punto per vedere che cosa produceva e il fruscìo e l'agitarsi dell'erba. Al nostro avvicinarsi, una pernice si alza a volo dal fosso. La nostra curiosità è allora appagata: noi abbiamo quel che chiamiamo una spiegazione dei fenomeni. A ben riflettere, tale spiegazione deriva da ciò che in vita nostra abbiamo già infinite volte notato come l'alterazione dello stato di riposo dei piccoli corpi è spesso accompagnata dal moto di altri corpi che vi si trovano in mezzo: e poichè noi abbiamo poi generalizzato i rapporti fra tali alterazioni e tali moti, noi riteniamo una particolare alterazione come spiegata non appena troviamo ch'essa costituisce un esempio di detti rap-

porti ». Ma se uno guarda la cosa più davvicino, essa si presenta in un modo assolutamente diverso da quello ch'è qui descritto. Quando io sento un fruscìo, cerco subito il concetto per questa osservazione. Questo concetto soltanto mi apre la strada al di là del fruscìo. Chi non pensi oltre, sente il fruscìo e se ne appaga. Ma chi pensa s'accorge che deve considerare il fruscìo come effetto. Quindi soltanto quando io ho congiunto il concetto di effetto con la percezione del fruscìo, sono posto in grado di andare al di là della singola osservazione e di cercare una causa. Il concetto di effetto chiama quello di causa, e io mi metto a cercare l'oggetto-causa, che scopro sotto l'aspetto di pernice. Ma questi concetti di causa ed effetto, io non posso mai ottenerli dalla mera osservazione, per quanto estesa a numerosissimi casi. L'osservazione chiama il pensiero, ed è questo soltanto che m'indica la via per collegare un'esperienza con l'altra.

Quando si pretende che una scienza « rigorosamente oggettiva » derivi il suo contenuto soltanto dall'osservazione, si pretende ch'essa rinunzi affatto al pensiero, chè questo per sua natura va sempre al di là dell'osservato.

Ma ora è il momento di passare dal pensiero all'essere pensante: attraverso l'essere pensante il pensiero si collega coll'osservazione. La coscienza umana è il teatro su cui concetto e osservazione s'incontrano e vengono insieme congiunti. Ciò caratterizza già questa coscienza (umana). Essa è l'intermediario fra pensiero e osservazione. In quanto osserva una cosa, le apparisce questa come data, in quanto pensa, le apparisce se stessa come attiva. Considera la cosa come oggetto, se stessa come soggetto pensante. In quanto dirige il suo pensiero

sull'osservazione, è coscienza degli oggetti; in quanto dirige il pensiero su se medesima, è coscienza di se stessa o *autocoscienza*.

La coscienza umana deve necessariamente essere sempre anche autocoscienza, poi che è coscienza *pensante*. Chè quando il pensiero rivolge lo sguardo sulla sua propria attività, ha la sua prima e propria essenza, ha cioè il suo soggetto come oggetto.

Non si deve però dimenticare che soltanto coll'aiuto del pensiero possiamo riconoscerci come soggetto e contrapporci agli oggetti. Quindi non si deve mai concepire il pensiero come una attività puramente soggettiva. Il pensiero è *al di là* di soggetto e oggetto. Forma egli stesso questi due concetti, come tutti gli altri. Quando noi come soggetto pensante ci formiamo il concetto di un oggetto, non dobbiamo prendere il relativo processo come qualche cosa di puramente soggettivo. Non è il soggetto che compie il processo, ma il pensiero. Il soggetto non pensa perchè è soggetto; ma apparisce a se stesso come soggetto perchè ha la facoltà di pensare. L'attività che la coscienza svolge come ente *pensante*, lungi quindi dall' essere puramente soggettiva, non è nè soggettiva nè oggettiva: è al di là di questi due concetti. Non posso mai dire che il mio soggetto individuale pensa: esso vive, piuttosto, in grazia del pensiero. Il pensiero è con ciò un elemento che mi porta al di là di me stesso e mi collega cogli oggetti. Ma allo stesso tempo mi separa da loro, in quanto mi contrappone a loro come soggetto.

È su questo che riposa la doppia natura dell'uomo. Per mezzo del pensiero egli abbraccia se stesso e il restante del mondo; ma allo stesso tempo per mezzo del pensiero egli si contrappone alle cose come individuo.

Ma adesso sorge la dimanda: « In che modo l'altro elemento che abbiamo finora indicato solo come oggetto d'osservazione e che si riunisce al pensiero nella coscienza, penetra in questa? ».

Per rispondere a tale dimanda, dobbiamo toglier via dal nostro campo d'osservazione tutto ciò che vi abbiamo portato col pensiero: chè il contenuto della nostra coscienza è sempre pervaso da concetti nei modi più varî.

Dobbiamo rappresentarci un essere che, sorgendo dal nulla con intelligenza umana pienamente sviluppata, si affacci al mondo.

Quello che per lui esisterebbe prima di mettere in attività il suo pensiero, è il puro contenuto dell'osservazione. Il mondo non gli mostrerebbe che un aggregato sconnesso di oggetti di sensazione: colori, suoni, sensazioni di pressione, di calore, gustative, olfattive: e poi sentimenti di piacere e di dispiacere. Questo aggregato è il contenuto della osservazione pura, senza pensiero. Di fronte ad esso sta il pensiero, pronto a svolgere la sua attività appena trovi punti di presa. L'esperienza presto insegna a trovarne. Il pensiero è in grado di tirar dei fili da un elemento di osservazione ad un altro: e congiungendo determinati concetti con questi elementi, stabilisce fra loro dei rapporti. Abbiamo visto più sopra come un improvviso fruscìo venga collegato subito con un'altra osservazione mercè il riconoscimento che il primo è effetto della seconda.

Tenendo presente che l'attività del pensiero non deve affatto concepirsi come soggettiva, eviteremo anche l'errore di credere che i rapporti stabiliti dal pensiero fra gli elementi di osservazione abbiano un valore puramente soggettivo.

Si tratta ora di cercare, per mezzo del pensiero,

qual genere di rapporto corra fra quel contenuto dell'osservazione fornitoci per via immediata, di cui abbiamo sopra parlato, e il nostro soggetto cosciente.

Data la elasticità di significato, che certi vocaboli hanno nell'uso corrente, sarà bene che m'intenda col lettore riguardo ad una parola che adopererò spesso in seguito. Gli oggetti immediati di sensazioni che ho prima nominato, li chiamerò — in quanto il soggetto cosciente ne prende conoscenza per mezzo dell'osservazione — *percezioni*. Con tal nome indico io quindi non il processo dell'osservazione, ma l'*oggetto* dell'osservazione.

Non scelgo l'espressione di *sensazione* perchè questa ha in fisiologia un senso determinato che è più ristretto di quello del mio concetto di percezione. Un sentimento in me stesso posso ben qualificarlo come percezione, ma non come sensazione nel senso fisiologico. Se debbo acquistar conoscenza del mio sentimento, deve prima divenir per me *percezione*. E il modo in cui acquistiamo conoscenza del nostro pensiero per mezzo dell'osservazione, è tale che anche il pensiero, al suo primo rivelarsi alla nostra coscienza, possiamo chiamarlo percezione.

L'uomo primitivo considera le sue percezioni nel senso in cui immediatamente gli appariscono, come cose che hanno un'esistenza completamente indipendente da lui. Quando vede un albero, pensa dapprincipio ch'esso veramente abbia la forma e i colori ch'egli vede, e stia proprio lì nel posto ove è diretto il suo sguardo. Quando lo stesso uomo vede al mattino apparire il sole all'orizzonte in forma di disco, e segue poi il cammino di questo disco, sul cielo, egli ritiene che tutto ciò esista e si svolga veramente in sè a quella guisa ch'egli osserva. Ei resta attaccato a tale opinione, fino a tanto che non s'imbatta in

altre percezioni che ad essa contraddicano. Il bambino, che ancora non ha esperienza di distanze, cerca di afferrar con le mani la luna e corregge ciò che a prima vista aveva ritenuto per reale solo quando una seconda percezione risulta in contraddizione con la prima. A mano a mano che si allarga la cerchia delle nostre percezioni, siamo obbligati a correggere la nostra imagine del mondo. Ciò si verifica sia nella vita quotidiana che nell'evoluzione spirituale dell'umanità. L'imagine che gli antichi si facevano della relazione della terra col sole e cogli altri corpi celesti, dovette essere sostituita da Copernico con un'altra, perchè non andava più d'accordo con certe percezioni che prima erano sconosciute. Un cieco-nato operato dal Dr. Franz dichiarò che prima dell'operazione, attraverso le percezioni del suo senso del tatto, s'era fatta tutt'altra imagine della grandezza degli oggetti: egli ebbe a correggere le sue percezioni tattili per mezzo delle sue percezioni visive.

Da che proviene, che noi siamo obbligati a queste continue rettificazioni delle nostre osservazioni?

Una semplice riflessione ci darà la risposta a questa dimanda. Quando ci troviamo ad un'estremità di un viale, gli alberi all'altra estremità, lontana da noi, ci appariscono più piccoli e più ravvicinati fra loro che non quelli prossimi a noi. La nostra imagine percettiva diviene però un'altra, appena cambiamo posto d'osservazione: quindi l'aspetto sotto cui essa ci si presenta dipende da una circostanza che non è connessa con l'oggetto, bensì con noi percepenti. Per il viale, è affatto indifferente il posto in cui stiamo, ma l'imagine che noi otteniamo, ne dipende invece sostanzialmente. Parimenti pel sole e pel sistema planetario è affatto indifferente che gli uomini li guardino proprio dalla terra; ma l'imagine per-

cettiva che si offre agli uomini, è determinata da questa loro sede. La dipendenza della nostra imagine percettiva dal nostro posto d'osservazione, è la più facile a riconoscere; già più difficile è l'imparare a conoscere la dipendenza del mondo delle percezioni dalla nostra organizzazione corporea e spirituale. Il fisico ci insegna che dentro lo spazio in cui udiamo un suono, hanno luogo delle vibrazioni dell'aria e che anche il corpo, in cui cerchiamo l'origine del suono, presenta un movimento oscillatorio delle sue parti. Noi percepiamo tale movimento come suono solo se abbiamo un orecchio normalmente organizzato: senza di questo, il mondo ci rimarrebbe eternamente muto. La fisiologia ci dice che vi sono degli uomini che non percepiscono nulla della splendida festa di colori che ci circonda: la loro imagine percettiva consiste soltanto in gradazioni di chiaro e d'oscuro. Ad altri manca solo la percezione di un determinato colore, ad es. del rosso: la loro imagine del mondo manca di questo tono, ed è quindi effettivamente diversa da quella dell'uomo comune. La dipendenza delle mie imagini percettive dal mio luogo d'osservazione, la chiamerei una dipendenza matematica o quantitativa, quella dalla mia organizzazione una dipendenza qualitativa. Dalla prima sono determinati i rapporti di grandezza e le rispettive distanze delle mie percezioni, dalla seconda la qualità di tali percezioni. Che una superficie rossa io la veda rossa — questa determinazione qualitativa — dipende dall'organizzazione del mio occhio.

Le mie imagini percettive sono quindi anzitutto soggettive. Il riconoscimento del carattere soggettivo delle nostre percezioni può facilmente far dubitare se a base di esse vi sia veramente qualche cosa di oggettivo. Quando sappiamo che una percezione, ad

es. quella del colore rosso o di una certa nota musicale, non è possibile senza una determinata conformazione del nostro organismo, possiamo facilmente esser portati a credere ch'essa, astraendo dal nostro organismo soggettivo, non abbia consistenza alcuna, ch'essa, senza l'atto del percepire del quale è oggetto, non abbia alcun genere di esistenza. Questa idea ha trovato un classico sostenitore in George Berkeley, il quale riteneva che l'uomo, dal momento in cui fosse divenuto cosciente del significato del soggetto per la percezione, non potesse più credere a un mondo esistente senza lo spirito cosciente. Egli dice: « Alcune verità sono così vicine a noi e così evidenti, che basta aprir gli occhi per vederle. Una di queste è secondo me l'importante principio che tutto il coro dei cieli e tutto ciò che appartiene alla terra, in una parola tutti i corpi che compongono insieme il grande edifizio del mondo, non hanno sussistenza alcuna al di fuori dello spirito: che il loro essere consiste nel loro venir percepiti o venir conosciuti: e che quindi, fino a che non vengono realmente percepiti da me o non esistono nella mia coscienza nè in quella di un altro spirito creato, essi o non esistono affatto o esistono solo nella coscienza di uno spirito eterno ». Secondo questa maniera di vedere, della percezione non ci resta niente, se si toglie il venir percepita. Non ci sono colori, quando non se ne vedono: non ci sono suoni, quando non se ne odono. Al pari dei colori e dei suoni, non esistono nè estensione nè forma nè movimento al di fuori dell'atto percettivo. In nessun caso noi vediamo soltanto estensione o soltanto forma; esse sono sempre congiunte col colore o con altre proprietà indiscutibilmente dipendenti dalla nostra soggettività. Se queste ultime

scompaiono insieme colla nostra percezione, deve avvenir lo stesso delle prime, che sono loro legate.

All'obiezione che — se anche figura, colore, suono, ecc. non hanno esistenza se non entro l'atto percettivo — vi devono pur essere delle cose che esistono senza la coscienza, e a cui le imagini percettive coscienti son simili, i seguaci di Berkeley rispondono: « Un colore può esser simile solo ad un colore, e una figura a una figura. Le nostre percezioni possono esser simili solo a nostre percezioni, e a nessuna altra cosa. Anche ciò che chiamiamo un oggetto, non è che un gruppo di percezioni, legate fra loro in un determinato modo. Se da un tavolo tolgo via forma, colore, estensione, ecc., cioè tutto quel che è solo mia percezione, non ne resta nulla ». La conseguenza logica di tal modo di vedere è l'affermazione che: « Gli oggetti delle mie percezioni esistono solo attraverso me, cioè in quanto e per quanto io li percepisco: scompaiono collo scomparire della percezione e non hanno senso senza di essa. Al di fuori delle mie percezioni, io non so nulla e non posso saper nulla di nessun oggetto ».

Contro questa affermazione non c'è niente da opporre, finchè si considera solo in linea generale la circostanza che la percezione è condeterminata dall'organizzazione del soggetto. Ma la cosa si presenterebbe essenzialmente diversa quando fossimo in grado di indicare qual'è la funzione che il nostro percepire ha nella formazione di una percezione. Sapremmo allora che cosa avviene nella percezione durante il percepire, e potremmo anche determinare che cosa vi deve già essere prima che venga percepita.

Con ciò la nostra attenzione è trasportata dall'oggetto della percezione al soggetto della medesima.

Io percepisco non solo le altre cose, ma anche me stesso. La percezione di me stesso ha anzitutto questo contenuto: che io sono ciò che permane di fronte al continuo va-e-vieni delle imagini percettive. La percezione dell'io accompagna nella mia coscienza tutte le altre percezioni, e sta loro a fianco. Quando m'immergo nella percezione di un dato oggetto, ho in sulle prime coscienza solo di esso; poi interviene anche la percezione di me stesso: non rimango cosciente soltanto dell'oggetto, ma lo divengo anche della mia personalità, che si contrappone all'oggetto e lo osserva. Non vedo soltanto un albero, ma so anche che sono io che lo vedo. Riconosco inoltre che un procedimento avviene in me, mentre osservo l'albero. Quando l'albero scompare dal mio campo visivo, rimane una traccia del procedimento: un'imagine dell'albero. Quest'imagine, durante la mia osservazione, si è legata col mio sè. Il mio sè si è arricchito: il suo contenuto ha assorbito un nuovo elemento. Tale elemento, io lo chiamo la mia rappresentazione dell'albero. Non sarei mai potuto arrivare a parlare di rappresentazioni, se non avessi avuto la percezione di me stesso. Le percezioni sarebbero andate e venute: le avrei lasciate passare oltre. Solo per il fatto ch'ho percepito me stesso ed ho osservato che con ogni percezione si modificava anche il contenuto di me stesso, mi sono visto obbligato a collegare l'osservazione dell'oggetto col mio proprio cambiamento di stato e a parlare di mie rappresentazioni.

La rappresentazione la percepisco in me stesso alla stessa guisa in cui percepisco colori, suoni ecc. negli altri oggetti. Posso ora distinguere questi altri oggetti che stanno di fronte a me col nome di mondo esteriore, e il contenuto della percezione di me stesso

col nome di *mondo interiore*. Il disconoscere i rapporti fra rappresentazione e oggetto ha portato i più grandi equivoci nella moderna fisolofia. Si è messa in evidenza la modificazione che avviene in noi e la percezione di tale modificazione, e si è perduto completamente di vista l'oggetto che era causa della modificazione. Si è detto: «Noi non percepiamo gli oggetti, ma solo le nostre rappresentazioni. Io non posso saper nulla del tavolo in sè, che è oggetto della mia osservazione, ma solo del cambiamento che avviene in me mentre percepisco il tavolo». Questa concezione non si deve confondere con quella di Berkeley prima menzionata. Berkeley afferma la natura soggettiva del mio contenuto percettivo, ma non dice ch'io non posso conoscere altro che le mie rappresentazioni. La mia conoscenza rimane per lui limitata alle mie rappresentazioni, in quanto ei ritiene che non vi siano oggetti al di fuori delle rappresentazioni. Ciò ch'io vedo in un tavolo, non esiste più — nel senso di Berkeley — appena io dirigo lo sguardo da un'altra parte. Perciò Berkeley fa derivare le mie percezioni direttamente dalla potenza di Dio. Io vedo un tavolo, perchè Dio risveglia in me tale percezione. Berkeley non conosce quindi altri esseri reali se non Dio e gli spiriti umani. Ciò che noi chiamiamo mondo, esiste solo dentro gli spiriti. Quel che l'uomo semplice chiama mondo esterno, natura corporea, non esiste per Berkeley. Contro questa concezione sta quella kantiana ora dominante, che limita la nostra conoscenza del mondo alle nostre rappresentazioni, non perchè ritenga non vi possano essere altre cose al di fuori di dette rappresentazioni, ma perchè ritiene che noi si sia organizzati in modo tale da poterci render conto soltanto delle modificazioni interiori di noi

medesimi ma non delle cose in sè che producono queste modificazioni. Dalla circostanza che io mi rendo conto soltanto delle mie rappresentazioni, i kantiani non deducono che nessuna altra esistenza sia possibile al di fuori di esse rappresentazioni, ma soltanto che il soggetto non può accogliere un'altra esistenza direttamente in sè, « può soltanto per mezzo dei suoi pensieri soggettivi, imaginarla, fingerla, pensarla, conoscerla — forse neppure conoscerla! » — (v. O. LIEBMANN, *Dell'analisi della realtà*, pag. 28). Con ciò credono di dire qualche cosa di assolutamente certo, di immediatamente evidente, che non abbisogna di dimostrazioni. « Il primo punto fondamentale, che il filosofo deve riconoscere con chiarezza e profondità, è quello che la nostra conoscenza non si estende da principio al di là delle nostre rappresentazioni. Le nostre rappresentazioni sono l'unica cosa che noi direttamente apprendiamo e sperimentiamo; appunto perchè noi le apprendiamo direttamente, il dubbio il più feroce non può strapparci la conoscenza loro. Invece la conoscenza che va al di là delle nostre rappresentazioni — prendo la parola *rappresentazioni* nel senso più lato, facendovi rientrare qualunque fatto psichico — non è protetta contro il dubbio. Perciò sul principio del filosofare bisogna porre esplicitamente come incerta ogni conoscenza che vada al di là delle rappresentazioni ». Così comincia Volkelt il suo libro sulla *Teoria kantiana della conoscenza*. Quel che ivi è esposto come verità immediata ed evidente, è però in realtà il risultato di un ragionamento che procede come segue: « L'uomo primitivo crede che gli oggetti quali egli li percepisce, esistano anche al di fuori della sua coscienza. Ma la fisica, la fisiologia e la psicologia insegnano che per le nostre perce-

zioni è necessario il nostro organismo, e che quindi delle cose non possiamo sapere se non quanto ci fornisce il nostro organismo. Le nostre percezioni sono perciò modificazioni del nostro organismo, non cose in sè ». Il ragionamento qui accennato è infatti quello che secondo Edoardo von Hartmann deve dimostrare come noi non possiamo avere una conoscenza diretta se non delle nostre rappresentazioni (v. l'opera sua *Problema fondamentale della teoria della conoscenza*, pagg. 16-40). Poichè noi troviamo fuori del nostro organismo delle vibrazioni dei corpi e dell'aria che ci si presentano come suono, se ne deduce che ciò che noi chiamiamo suono non è altro che una reazione soggettiva del nostro organismo di fronte a quelle vibrazioni del mondo esteriore. Parimenti si deduce che colore e calore sono solo modificazioni del nostro organismo; in particolare si è d'opinione che questi due generi di percezioni derivino dall'effetto del moto di una materia infinitamente sottile che riempia lo spazio universale, detta étere. Quando le vibrazioni di questo étere eccitano i nervi della mia pelle, ho la percezione del calore, quando colpiscono il nervo visivo, percepisco luce e colore. Luce, colore e calore sono dunque il modo di reagire dei miei nervi di senso agli stimoli esterni. Anche il senso del tatto non mi fornisce gli oggetti del mondo esterno, ma soltanto le mie proprie reazioni.

I fisici credono che i corpi siano composti di particelle infinitamente piccole chiamate molecole, e che queste molecole non siano immediatamente a contatto le une coll'altre, ma abbiano certe distanze fra loro. Fra di esse vi è lo spazio vuoto, attraverso il quale agiscono le une sulle altre per mezzo di forze di attrazione e di repulsione. Quando io avvicino la mia mano ad un corpo, le molecole della mia

mano non toccano affatto le molecole del corpo direttamente, ma rimane fra mano e corpo una certa distanza, e ciò ch'io sento come resistenza del corpo non è che l'effetto della forza repulsiva che le sue molecole esercitano sulla mia mano. Io rimango in tutto e per tutto al di fuori del corpo, percepisco solo la sua azione sul mio organismo.

A completamento di queste considerazioni, accenneremo alla teoria di J. Müller sulle cosidette energie specifiche dei sensi. Consiste in ciò, che ogni senso ha la particolarità di rispondere a qualsiasi stimolo esterno in una sola determinata maniera. Quando si esercita un'azione sul nervo ottico si ha sempre una percezione luminosa, tanto se l'eccitazione del nervo è prodotta da ciò che chiamiamo luce, quanto se è prodotta da una pressione meccanica o da una corrente elettrica. Viceversa uguali stimoli esterni risvegliano nei diversi sensi percezioni diverse. Da ciò sembra discendere, che i nostri sensi ci possono fornire ciò che in essi medesimi si produce, ma nulla del mondo esterno: essi determinano le percezioni, ciascuno secondo la sua propria natura.

La fisiologia insegna che non si può però parlare neppure di una diretta conoscenza dell'azione che gli oggetti esercitano sui nostri organi di senso. Quando il fisiologo studia i processi nel nostro proprio corpo, trova che già negli organi di senso le azioni delle vibrazioni esterne vengono trasformate nel modo più vario. Ciò apparisce evidentissimo nell'occhio e nell'orecchio, organi entrambi assai complicati che trasformano sostanzialmente lo stimolo esterno prima di trasmetterlo al nervo corrispondente. Dall'estremità periferica del nervo lo stimolo così trasformato vien poi inviato al cervello, del

quale anzitutto devono venir eccitati i centri sensoriali. Si vede dunque che il processo esterno, prima di arrivare alla coscienza, subisce una serie di trasformazioni. Quel che avviene nel cervello è collegato col processo esterno per mezzo di tanti processi intermedi, che non si può più parlare di similitudine fra punto di partenza e punto d'arrivo. Ciò che alla fine il cervello comunica all'anima, non è nè il processo esterno nè il processo negli organi di senso, ma soltanto il processo nell'interno del cervello. Anzi neppure quest'ultimo l'anima percepisce direttamente. Ciò che alla fine troviamo nella coscienza, non sono processi cerebrali, ma *sensazioni*. La mia sensazione del *rosso* non ha alcuna similitudine col processo che avviene nel cervello quando io *sento* il rosso. A sua volta quest'ultimo si presenta dapprincipio nell'anima come effetto, e viene soltanto causato dal processo cerebrale. È per ciò che Hartmann dice (*Problema fondamentale della teoria della conoscenza*, pag. 37): « Quel che il soggetto percepisce, sono sempre solo modificazioni delle sue proprie condizioni psichiche, e null'altro ». Ma quando io ho le sensazioni, ci corre ancora molto prima che esse siano raggruppate in ciò ch'io percepisco come cosa. Possono ad es. essermi comunicate dal cervello solo sensazioni isolate. Le sensazioni di durezza o di morbidezza mi vengono comunicate dal senso del tatto, quelle di colore e di luminosità dal senso della vista. Eppure esse si ritrovano riunite in un unico e medesimo oggetto. Questa riunione deve quindi essere effettuata soltanto dall'anima. Cioè l'anima è quella che riunisce insieme in corpi le sensazioni isolate trasmessele dal cervello. Il mio cervello mi fornisce isolatamente per vie diverse, le sensazioni visive, tattili e uditive che

poi l'anima compone nella rappresentazione « tromba ». Questo termine ultimo (rappresentazione della tromba) di un processo, è ciò che alla mia coscienza è dato come assolutamente primo. Non vi si può ritrovar più nulla di ciò ch'è fuori di me e che originariamente aveva fatto un'impressione sui miei sensi. L'oggetto esterno è andato completamente perduto, passando al cervello e dal cervello all'anima.

È difficile trovare nella storia dello spirito umano un altro edifizio messo insieme con maggiore acume, e che pure, sotto un'analisi più minuta, precipita nel nulla. Guardiamo un po' più davvicino come si fa sorgere. Si parte sulle prime da ciò che è dato alla coscienza, cioè dalla cosa percepita. Poi si fa vedere che quanto si trova in questa cosa, non esisterebbe per noi se non avessimo i sensi. Senza occhio, nessun colore. Quindi il colore non esiste ancora in ciò che agisce sull'occhio: sorge soltanto per mezzo dell'azione reciproca fra occhio e oggetto. Questo dunque è senza colore. Ma neppure nell'occhio esiste il colore; nell'occhio esiste un processo chimico o fisico, che poi dal nervo è comunicato al cervello, e ivi dà origine ad un altro processo. Ma neppur quest'altro processo è ancora il colore. Il colore per mezzo del processo cerebrale è suscitato nell'anima. Ma non entra ancora nella coscienza, anzi per mezzo dell'anima è trasportato verso l'esterno, in un corpo. Nel corpo finalmente io lo percepisco. Abbiamo percorso un circolo completo. Siamo divenuti coscienti di un corpo colorato. Questo è il primo punto. Ora comincia l'opera del pensiero. Se io non avessi occhi, il corpo sarebbe per me senza colore. Quindi non posso collocare il colore nel corpo. Andiamo a cercare dove sta. Lo cerco nell'occhio: invano. Nel nervo: invano. Nel cervello: ancora invano. Nel-

l'anima: qui lo trovo invero, ma non congiunto col corpo. Il corpo colorato lo ritrovo soltanto lì, donde ero partito. Il circolo è chiuso. Io credo di riconoscer come un prodotto della mia anima ciò che l'uomo semplice pensa esistere fuori nello spazio.

Finchè ci si fermasse qui, tutto starebbe in ordine. Ma invece è necessario ricominciare ancora una volta da principio. Infatti io fino ad ora ho lasciato da parte una cosa: la percezione esterna, di cui prima, come uomo semplice, avevo avuto un'idea completamente falsa. Avevo prima creduto che esistesse oggettivamente così come la percepivo. Ora mi avvedo ch'essa scompare collo scomparire della mia rappresentazione, ch'essa è solo una modificazione dello stato della mia anima. Ho allora io ancora diritto di partire da essa, nelle mie considerazioni? posso io dire ch'essa agisce sulla mia anima? D'ora in poi il tavolo, ch'avevo prima creduto che agisse su me e risvegliasse in me una rappresentazione, devo trattarlo come rappresentazione esso stesso. Logicamente sono allora puramente soggettivi anche gli organi di senso e i relativi processi. Non ho diritto di parlare di un occhio reale, ma solo della mia rappresentazione dell'occhio. Lo stesso si dica dei processi nei nervi conduttori e nei centri cerebrali, e persino del processo nell'anima, per mezzo del quale dal caos delle molteplici sensazioni si costruiscono le cose. Se, supposto giusto il primo circolo descritto dal mio pensiero, percorro ancora una volta i membri del mio atto conoscitivo, questo appare come una trama di rappresentazioni, che però come tali non possono agire le une sulle altre. Non posso dire: « la mia rappresentazione dell'oggetto agisce sulla mia rappresentazione dell'occhio, e da questa azione reciproca sorge la rappresentazione del colore ». Ma

non ho neppur bisogno di dirlo: chè appena vedo chiaramente che i miei organi di senso e la loro attività, che i processi nei miei nervi e quelli nella mia anima non possono venirmi dati che per mezzo della percezione, risulta per me evidente anche l'assoluta assurdità di tutto il ragionamento superiore. È vero che per me non vi è percezione se non mi è dato il corrispondente organo di senso; ma non vi è neppur organo di senso senza percezione. Dalla mia percezione del tavolo posso passare all'occhio che lo vede e ai nervi tattili che lo toccano; ma ciò che avviene nell'occhio e nei nervi tattili, io non lo posso a sua volta apprendere che dalla percezione. E qui son subito portato a rilevare che nel processo che si compie nell'occhio non vi è traccia di similitudine con ciò che percepisco come colore. Non posso distruggere la mia percezione del colore col mostrare il processo che avviene nell'occhio mentre vi si produce tale percezione. Nè mi è possibile di ritrovare il colore nei processi dei miei nervi e del mio cervello. Non riesco che a collegare nuove rappresentazioni nell'interno del mio organismo con le prime che l'uomo semplice colloca fuori del suo organismo: non faccio che passare da una rappresentazione ad altre.

Inoltre, l'intera serie di deduzioni contiene un salto. Io sono in grado di seguire quel che avviene nel mio organismo fino ai processi nel cervello, pur divenendo i miei assunti sempre più ipotetici quanto più mi avvicino ai fenomeni centrali del cervello. Ma la strada dell'osservazione *esteriore* finisce col processo nel mio cervello, e precisamente con quello che io percepirei se con metodi ed apparecchi fisici, chimici, ecc. potessi trattare il cervello. La strada dell'osservazione *interiore* comincia d'altra parte

colla sensazione e arriva fino alla costruzione delle cose per mezzo del materiale delle sensazioni. Al passaggio dal processo cerebrale alla sensazione la strada dell'osservazione è interrotta.

La concezione esposta dianzi, che si qualifica come *idealismo critico*, in contrasto col punto di vista della coscienza primitiva, ch'essa chiama *realismo primitivo*, commette l'errore di prendere una percezione come rappresentazione, e di prender le altre proprio nello stesso senso in cui le prende il realismo primitivo, che vuole apparentemente combattere. Dimostra il carattere rappresentativo delle percezioni, e allo stesso tempo assume, in modo primitivo, le percezioni del proprio organismo come fatti di valore oggettivo; e in mezzo a tutto ciò non vede che confonde insieme due campi dell'osservazione, fra i quali non può trovare anello di congiunzione.

L'idealismo critico può combattere il realismo primitivo, solo asserendo, alla guisa stessa del realismo primitivo, che il nostro proprio organismo ha una esistenza oggettiva. Dall'istante in cui diviene cosciente della perfetta omogeneità delle percezioni del nostro organismo con quelle che vengon considerate dal realismo primitivo come esistenti obiettivamente, ei non può più appoggiarsi sulle prime come su terreno sicuro. Dovrebbe considerare anche il suo organismo soggettivo come un mero complesso di rappresentazioni. Ma con ciò perde la possibilità di concepire il contenuto del mondo percepito, come prodotto dell'organismo spirituale. Si dovrebbe supporre che la rappresentazione «colore» fosse solo una modificazione della rappresentazione «occhio». Il cosidetto idealismo critico non si sostiene che chiedendo un prestito al realismo primitivo: e quest'ultimo non si combatte che mantenendo arbitraria-

mente validi in un altro campo i suoi propri presupposti.

Da ciò risulta chiaro che, per mezzo di ricerche entro il campo della percezione, l'idealismo critico non può venir dimostrato e la percezione non può venir spogliata del suo carattere oggettivo. Tanto meno si deve però considerare come evidente per sè, e non bisognevole di dimostrazione, l'asserto che «il mondo percepito è una mia rappresentazione». Schopenhauer comincia l'opera sua principale, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, colle parole: «Il mondo è una mia rappresentazione. Questa è la verità, la quale è valida per qualsiasi essere vivente e conoscente, quantunque soltanto l'uomo possa portarla nella riflessa coscienza astratta. S'ei realmente fa ciò, è già entrato in lui il senno filosofico. Divien per lui chiaro e sicuro ch'ei non conosce alcun sole nè alcuna terra, ma sempre soltanto un occhio che vede il sole e una mano che tocca la terra: che il mondo che lo circonda esiste solo come rappresentazione, cioè solo in rapporto a un altro che se lo rappresenta, che è egli stesso. Se mai si può stabilire a priori una verità, è proprio questa. Chè essa è la espressione di quella forma di ogni possibile e pen sabile esperienza, che è più generale di tutte le altre, ad es. di tempo, spazio e causalità, perchè tutte queste presuppongono quella...».

L'intero discorso naufraga contro lo scoglio da noi prima indicato, che l'occhio e la mano sono percezioni quanto il sole e la terra. Si potrebbe nel senso di Schopenhauer e servendosi del suo modo di esprimersi, dire: «Il mio occhio che vede il sole e la mia mano che tocca la terra, sono mie rappresentazioni proprio come il sole stesso e la terra

stessa ». Ma che io con ciò sono di nuovo da capo, è evidente. Chè solo il mio occhio reale e la mia mano reale (non le mie rappresentazioni occhio e mano) potrebbero avere in sè le rappresentazioni sole e terra come proprie modificazioni.

L'idealismo critico è affatto incapace di arrivare ad afferrare il rapporto fra percezione e rappresentazione: e non può intraprendere la separazione accennata a pag. 53 fra ciò che avviene nella percezione durante il percepire e ciò che vi deve già essere prima che venga percepita. Occorre dunque battere un'altra strada.

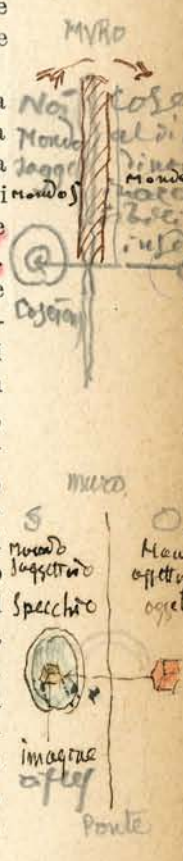
VI

La conoscenza del mondo.

Dalle considerazioni precedenti risulta che è impossibile, per mezzo dell'esame del contenuto della nostra osservazione, ottenere la dimostrazione che le nostre percezioni sono rappresentazioni. Per dare tale dimostrazione si fa vedere che se il processo della percezione avviene nel modo che ce lo rappresentiamo, cioè secondo gli assunti del realismo primitivo riguardo alla costituzione psicologica e fisiologica dell'individuo, non abbiamo a fare con cose in sè, ma soltanto colle nostre rappresentazioni delle cose. Ma se il realismo primitivo, logicamente svolto, conduce a risultati che sono in diretto contrasto coi suoi presupposti, bisogna confessare che questi presupposti non possono servir di base a una concezione del mondo e bisogna abbandonarli. In ogni caso non è permesso di abbandonare i presupposti e di conservare le deduzioni, come fa l'idealista critico che pone il ragionamento sopra esposto a base della sua tesi, che il mondo è una nostra rappresentazione. (Edoardo von Hartmann dà nel suo libro *Il problema fondamentale della teoria della conoscenza* un minuzioso svolgimento di tale argomentazione).

Una cosa è la giustezza dell'idealismo critico, e altra cosa è la forza persuasiva dei suoi argomenti. Quanto alla prima, vedremo più tardi cosa pensarne in rapporto alla nostra trattazione; ma quanto alla seconda, dobbiamo riconoscere fin d'ora ch'è uguale a zero. Quando si fabbrica una casa e il peso del

primo piano fa cadere il pianterreno, precipita insieme anche il primo piano. Il realismo primitivo e l'idealismo critico si comportano proprio come tale pianterreno e tale primo piano.

Per chi ritiene che tutto il mondo percepito sia solo rappresentazione, cioè solo l'effetto sulla mia anima di cose a me sconosciute, il problema della conoscenza si concentra non nelle rappresentazioni esistenti solo nell'anima, ma bensì nelle cose situate al di là della nostra coscienza e indipendenti da noi. Ei domanda: «Quanto possiamo *indirettamente* conoscere di queste ultime, poi che non sono *direttamente* accessibili alla nostra osservazione?». Chi si colloca da questo punto di vista si preoccupa non del legame interno fra le sue percezioni coscienti, ma delle loro cause, che restano fuori della sua coscienza ed hanno un'esistenza indipendente da lui, mentre — giusta il suo modo di vedere — le percezioni scompaiono appena ei distoglie i proprî sensi dalle cose. La nostra coscienza — da questo punto di vista — funziona proprio come uno specchio, nel quale le imagini di certi oggetti scompaiono appena la superficie riflettente non è più diretta verso di essi. Ma quando non si vedono le cose in sè, bensì solo le loro imagini riflesse, bisogna dedurre indirettamente dal comportamento di queste ultime le proprietà delle prime. Tale è la posizione presa dalla scienza moderna, la quale utilizza le percezioni solo come mezzo, per arrivare a comprendere i movimenti veri della materia che stanno dietro alle percezioni. Se il filosofo come idealista critico può ancora ammettere una *esistenza*, il suo sforzo conoscitivo non può che tendere, per mezzo dell'utilizzazione indiretta delle rappresentazioni, verso questa esistenza. Il suo interesse salta al di là del mondo soggettivo

delle rappresentazioni e si getta su ciò che provoca tali rappresentazioni.

L'idealista critico può però arrivare anche a dire: « Io rimango chiuso nel mio mondo delle rappresentazioni, e non ne posso uscire. Se io penso a una cosa dietro le mie rappresentazioni, anche questo pensiero non è altro che una mia rappresentazione ». Un tale idealista o negherà allora completamente la cosa in sè o per lo meno spiegherà ch'essa per noi uomini non ha alcuna importanza, ch'è come se non ci fosse, poi che non ne possiamo saper nulla.

A un simile idealista critico l'universo apparisce come un sogno sconclusionato, rispetto al quale sarebbe semplicemente assurdo ogni tentativo di conoscenza. Non possono esserci per lui che due specie di uomini: gl'ingenui, che ritengono per cose reali i fantasmi dei proprî sogni, e i sapienti che vedono la vanità di questo mondo e che sono gradualmente obbligati a perdere ogni voglia d'occuparsene e preoccuparsene. Da questo punto di vista, anche la propria personalità diviene una mera imagine di sogno. Come nel sonno fra le imagini del sogno apparisce anche l'imagine nostra, così nella coscienza di veglia la rappresentazione del proprio Io si unisce alla rappresentazione del mondo esterno. Non abbiamo quindi nella coscienza il nostro vero Io, ma solo la nostra rappresentazione dell'Io. Chi nega che ci siano delle cose, o — per lo meno — che si possano conoscere, deve negare l'esistenza o — per lo meno — la conoscenza anche della propria personalità. L'idealista critico giunge allora all'asserzione che: « Tutta la realtà si riduce a un meraviglioso sogno, senza una vita di cui si sogni, e senza uno spirito che sogni: a un sogno che sogna se stesso » (v. FICHTE, *La predestinazione umana*).

È indifferente che colui che ritiene la vita sia un sogno, non supponga niente altro dietro a questo sogno oppure riferisca le sue rappresentazioni a cose reali: la vita deve perdere per lui ogni interesse scientifico. Mentre per colui che crede esaurito col sogno quanto è a noi accessibile, tutta la scienza è una chimera, per colui che si crede autorizzato di giudicare delle cose dalle rappresentazioni, la scienza consiste proprio nella ricerca di queste cose in sè. La prima concezione può essere indicata col nome di illusionismo assoluto, la seconda è chiamata, dal suo più logico sostenitore — Edoardo von Hartmann —, realismo trascendente[1].

Entrambe queste concezioni hanno ciò in comune col realismo primitivo, che cercano di toccare il mondo attraverso l'analisi delle percezioni. Ma in questo campo non possono trovare da nessuna parte un punto d'appoggio.

Una delle questioni principali per il realista trascendente dovrebbe essere questa: « Come fa l'Io a creare da se stesso il mondo delle rappresentazioni? ». A un mondo di rappresentazioni che scompare appena chiudiamo i nostri sensi al mondo esterno, un tentativo filosofico serio non si può interessare se non in quanto il mondo delle rappresentazioni è un mezzo per arrivare indirettamente al mondo dell'Io

[1] *Trascendente* è una conoscenza, che sa che sulle cose in sè non si può dir nulla direttamente, ma che dal soggettivo noto tira delle conseguenze sull'ignoto che sta al di là del soggettivo (trascendente). La cosa in sè, secondo questo punto di vista, sta al di là del mondo *direttamente* conoscibile, è cioè trascendente. Ma il nostro mondo si può riferire trascendentalmente al trascendente. La concezione di Hartmann si chiama poi realismo, perchè partendo dal soggettivo ideale va al trascendente reale.

che è in sè. Se le cose della nostra esperienza fossero rappresentazioni, la nostra vita quotidiana assomiglierebbe ad un sogno e la conoscenza del reale stato di fatto al risveglio. Anche le nostre imagini di sogno ci interessano solo fintanto che sogniamo e, di conseguenza, non scorgiamo la loro natura di sogno. Al momento del risveglio non ci interessiamo più al nesso interno fra le imagini del sogno, ma ai processi fisici, fisiologici e psicologici che ne formano la base. Altrettanto poco il filosofo, che giudica il mondo come una sua rappresentazione, può interessarsi al nesso interno fra le particolarità del mondo. Nel caso ch'egli ammetta ancora l'esistenza d'un Io, non si domanderà come una propria rappresentazione si connetta con un'altra, ma che cosa avvenga nell'anima, da lui indipendente, quando la sua coscienza contiene una determinata serie di rappresentazioni. Quando io sogno di bere del vino che mi produce bruciore in gola e poi mi sveglio con stimolo a tossire (v. WEYGANDT, *Origine dei sogni*, 1893), al momento del risveglio l'azione del sogno cessa d'avere interesse per me. La mia attenzione resta rivolta solo ai processi fisiologici e psicologici, per mezzo dei quali lo stimolo a tossire prende nel sogno una veste simbolica. In modo analogo, il filosofo che è persuaso della natura rappresentativa del mondo, deve saltar subito da questo all'anima reale che vi si asconde dietro. Peggio si sta nel caso che l'illusionismo neghi completamente l'Io in sè dietro le rappresentazioni, o lo ritenga — per lo meno — inconoscibile. A una simile idea si è facilmente condotti dalla considerazione che se di fronte al sogno c'è lo stato di veglia nel quale abbiamo occasione di accorgerci dei sogni e di riferirli a rapporti reali, non c'è nessuno stato che stia in analogo rapporto

colla vita cosciente di veglia. Chi fa questa considerazione, non vede che di fatto *vi è* qualche cosa che si comporta rispetto al puro percepire come l'apprendere allo stato di veglia si comporta rispetto al sognare: questo qualche cosa è il pensiero.

All'uomo primitivo non si può fare lo stesso rimprovero: egli si abbandona alla vita e ritiene che le cose esistano realmente così come si presentano alla sua esperienza. Il primo passo però a intraprendersi per superare questo punto di vista, può solo consistere nella domanda: « Come si comporta il pensiero rispetto alla percezione? » È indifferente che la percezione continui a sussistere oppur no, dopo la mia rappresentazione, nella forma a me data prima: se voglio asserire qualche cosa a suo riguardo non lo posso fare che coll'aiuto del pensiero. Quando dico: « Il mondo è una mia rappresentazione », esprimo il risultato di un processo del pensiero, e se il mio pensiero non è applicabile al mondo questo risultato è errato. Fra la percezione, e qualsiasi asserzione riguardo alla medesima, si frappone il pensiero.

La ragione per cui il pensiero viene di solito trascurato nella considerazione delle cose, l'abbiamo già data (v. pag. 32 e seg.). Sta nella circostanza che noi dirigiamo la nostra attenzione soltanto sull'oggetto intorno al quale pensiamo e non contemporaneamente anche sul nostro pensare. La coscienza primitiva tratta perciò il pensiero come un *quid* che non ha nulla a che fare colle cose ma ne rimane intieramente in disparte e in disparte stabilisce le sue considerazioni sul mondo. L'imagine che il pensatore si forma delle apparenze del mondo, non si considera come un *quid* che appartiene alle cose, ma come un *quid* che esiste solo nella testa del-

l'uomo; il mondo pare completo anche senza questa imagine; il mondo è lì bell'e fatto, con tutte le sue sostanze ed energie; di questo mondo completo in sè — l'uomo si fa un'imagine. Ma a chi pensa così, bisogna domandare: «Con che diritto considerate voi il mondo come completo, senza il pensiero? non produce forse il mondo, colla stessa necessità, il pensiero nella testa dell'uomo e i fiori sulla pianta? Piantate un seme nel terreno: gitterà una radice e un fusto: svilupperà foglie e fiori. Ponete la pianta di fronte a voi stessi: essa si unisce nella vostra anima con un determinato concetto. Perchè questo concetto apparterrebbe all'intera pianta meno delle foglie e dei fiori? Voi dite che le foglie e i fiori esistono senza un soggetto percipiente, mentre il concetto apparisce solo quando l'uomo si contrappone alla pianta. Verissimo. Ma anche le foglie e i fiori si formano sulla pianta solo quando vi sia della terra in cui collocare il seme, e vi siano luce ed aria in cui foglie e fiori possano svilupparsi. Proprio così si forma il concetto della pianta, quando una coscienza pensante s'accosta alla pianta».

È affatto arbitrario di considerare come una totalità, come un intiero, la somma di tutto ciò che di una cosa apprendiamo dalla semplice percezione, e di considerare ciò che risulta dall'attività del pensiero come qualche cosa di aggiunto, che non abbia nulla a che fare colla cosa stessa. Se io oggi ricevo un botton di rosa, l'imagine che se ne presenta alla mia percezione è dapprincipio (ma solo dapprincipio) isolata. Se metto il bocciuolo nell'acqua, avrò domani una tutt'altra imagine del mio oggetto. Se non distacco gli occhi dal bottone di rosa, vedrò lo stato odierno trasformarsi in quello di domani in modo continuo attraverso innumerevoli passaggi intermedî. L'ima-

gine che mi si offre in un determinato momento, è solo un estratto casuale dell'oggetto concepito in un continuo divenire. Se non mettessi il bocciuolo nell'acqua, non si svilupperebbero tutta una serie di stati che in potenza erano in esso: parimenti potrei domani essere impedito di continuare a osservare il fiore e potrei averne quindi un'imagine incompleta.

Ma darei importanza a semplici casualità, e non comprenderei la realtà, se dicessi dell'imagine staccata che mi si offre in un dato istante: «Questa è la cosa».

Ugualmente, non siamo autorizzati a prendere la somma dei varî elementi percepiti per la cosa in sè. Potrebbe benissimo darsi che uno spirito fosse in grado di ricevere il concetto, contemporaneamente e unitamente alla percezione. A un simile spirito non potrebbe neppure venire in mente di considerare il concetto come non appartenente alla cosa. Dovrebbe ascrivergli un'esistenza connessa inseparabilmente colla cosa.

Ricorrerò ad un esempio per essere più chiaro.

Quando getto nell'aria una pietra in direzione orizzontale, io la vedo successivamente passare per punti diversi. Se riunisco insieme questi punti, ho una linea curva. In matematica ho imparato a conoscere varie forme di curve, fra cui la parabola: e so secondo quali leggi un punto si deve muovere perchè la curva che risulta sia una parabola. Quando studio le condizioni in cui si muove la pietra ch'ho gittato, trovo che la linea del suo moto è identica con quella che conosco sotto il nome di parabola. Che la pietra percorra una parabola, è conseguenza delle condizioni date, e segue da esse di necessità. La forma della parabola appartiene a tutto il fenomeno, come ogni altra cosa che in esso si considera. Per lo spi-

rito di cui abbiamo sopra parlato, che non abbia bisogno di prendere la via tortuosa del pensiero, non sarebbe soltanto data una somma di sensazioni visive (della pietra nei suoi diversi punti di passaggio), ma unitamente ad essa sarebbe data anche la forma parabolica della traiettoria, che noi aggiungiamo a ciò che appare soltanto più tardi per mezzo del pensiero.

Non dipende dagli oggetti, ch'essi ci sian dati dapprincipio senza i corrispondenti concetti, ma dalla nostra organizzazione spirituale. La nostra entità totale funziona in modo, che — per ogni oggetto della realtà — i relativi elementi fluiscono a lei da due sorgenti: dalla parte della percezione e da quella del pensiero.

Non ha nulla a che fare colla natura delle cose, il modo in cui io sono organizzato per afferrarle. La separazione fra percezione e pensiero avviene solo nel momento in cui io, come investigatore, mi metto di fronte alle cose. Ma quali elementi appartengano alle cose e quali no, non può dipendere dal modo in cui io pervengo alla conoscenza di questi elementi.

L'uomo è un essere limitato. Anzitutto è una cosa fra altre cose. La sua esistenza appartiene allo spazio e al tempo, e quindi non può essergli data che una porzione ristretta dell'intero universo. Questa porzione ristretta confina però tutt'all'intorno, sia nel tempo che nello spazio, con qualche cos'altro. Se la nostra esistenza fosse così collegata colle cose, ch'ogni divenire del mondo fosse allo stesso tempo anche nostro divenire, non vi sarebbe distinzione fra noi e le cose. Ma allora non ci sarebbero neppure cose singole, per noi. Ogni divenire passerebbe continuamente d'uno in altro. Il cosmo sarebbe un'unità e una interezza chiusa in sè. La corrente del dive-

nire non avrebbe mai interruzioni. A causa della nostra limitazione, ci appare come singolarità ciò che in verità non è singolarità. Mai per es. la qualità singola del rosso esiste isolatamente per sè. È d'ogni parte circondata da altre qualità, a cui appartiene, e senza le quali non potrebbe sussistere. Ma per noi è una necessità, di separare certi elementi dal mondo e di considerarli a sè. Da un insieme complesso di colori il nostro occhio può solo afferrare singoli colori l'un dopo l'altro, da un sistema di concetti collegati fra loro il nostro intelletto può solo afferrare singoli concetti. Questa separazione è un atto soggettivo, e deriva dalla circostanza che noi non siamo identici col processo del mondo, ma una cosa fra altre cose.

Quel che ora veramente importa è di determinare la posizione di quella cosa che siamo noi, rispetto alle altre cose. Questa determinazione deve essere distinta dal semplice divenir-coscienti di noi stessi, che, al pari d'ogni divenir cosciente, riposa sulla percezione. La percezione di me stesso mi mostra una somma di proprietà che io riunisco nel tutto della mia personalità, come riunisco le proprietà « giallo, metallo splendente, durezza, ecc. » nell'unità « oro ». La percezione di me stesso non mi porta fuori del campo di ciò che mi appartiene. Questa percezione di me stesso deve quindi esser tenuta distinta dalla determinazione di me stesso fatta dal p e n s i e r o. Chè, come, per mezzo del pensiero, io innesto una singola percezione del mondo esterno nella compagine del mondo, così per mezzo del pensiero innesto anche la mia percezione riguardante me stesso entro il processo mondiale. La mia percezione di me stesso mi chiude dentro determinati confini: il mio pensiero non ha invece a che fare con tali

confini. In questo senso io sono un essere doppio: sono chiuso in una gabbia, che percepisco come quella della mia personalità; ma sono anche veicolo d'una attività, che determina da una sfera più alta la mia esistenza limitata. Il nostro pensiero non è individuale come la sensazione e il sentimento. È universale. Acquista un'impronta individuale nei singoli uomini, solo perchè è in rapporto colle sensazioni e coi sentimenti, che sono individuali. Gli uomini si distinguon fra loro da queste particolari colorazioni del pensiero universale. Un triangolo ha un unico concetto: e per il contenuto di questo concetto, è indifferente di esser compreso dalla coscienza umana A oppure da quella B. Ma da ciascuna delle due coscienze è compreso in modo individuale. Contro a quest'ordine d'idee, sta un pregiudizio umano difficile a vincere. In generale non si arriva a riconoscere, che il concetto del triangolo, quale la mia testa l'afferra, è lo stesso di quello afferrato dalla testa del mio prossimo. L'uomo primitivo si ritiene pel creatore dei suoi concetti: crede quindi che ogni persona abbia concetti suoi proprî. È uno dei compiti fondamentali del pensiero filosofico di vincere questo pregiudizio. Il concetto unitario del triangolo non diviene una pluralità perchè è pensato da molti. Perchè anche il pensiero dei molti è esso stesso un'unità.

Nel pensiero ci è dato l'elemento, che riunisce la nostra particolare individualità insieme col cosmo, a formare un tutto. In quanto abbiamo sensazioni e sentimenti (percepiamo), siamo singoli, in quanto pensiamo, siamo l'essere uno e universale che tutto pervade. Questa è la profonda ragione della nostra doppia natura: noi vediamo che viene in noi ad esistere una forza che è affatto assoluta, una forza che è universale; ma non impariamo a conoscerla al suo

irradiare fuor del centro del mondo, bensì in un punto della periferia. Nel primo caso, al momento stesso in cui arrivassimo alla coscienza, ci sarebbe rivelato tutto il mistero del mondo. Ma poichè stiamo in un punto della periferia e troviamo la nostra propria esistenza racchiusa entro determinati confini, dobbiamo imparare a conoscere quanto giace al di fuori del nostro proprio essere, coll'aiuto del pensiero, fluente entro di noi fuor dall'esistenza generale del mondo.

Pel fatto che il pensiero va in noi al di là della nostra esistenza particolare e si riconnette con l'esistenza generale del mondo, sorge in noi il desiderio della conoscenza. Esseri senza pensiero non hanno questo desiderio. Quando altre cose si pongono di fronte ad essi, non sorgono in essi domande. Queste altre cose rimangono esterne, per esseri simili. Invece presso gli esseri pensanti, di fronte alla cosa esterna sorge il concetto. Esso è ciò che della cosa riceviamo non dal di fuori, ma dal di dentro. La compensazione, la fusione dei due elementi — interno ed esterno — deve darla la conoscenza.

La percezione dunque non è nulla di completo, di finito in sè, ma uno dei lati della realtà totale. L'altro lato è il concetto. L'atto conoscitivo è la sintesi della percezione e del concetto. Percezione e concetto di una cosa formano la cosa completa.

Le considerazioni precedenti mostrano che è assurdo ricercare negli esseri singoli del mondo un qualcosaltro di comune, al di fuori del contenuto ideale che il pensiero ci fornisce. Tutti i tentativi tendenti ad un'altra unità universale che non sia questo contenuto ideale, ottenuto per mezzo del pensiero applicato alle nostre percezioni, devono fallire. Nè un Dio personale nè energia o materia, nè la vo-

lontà, senza idee, di Schopenhauer e di Hartmann, possono far da unità universale. Tutte queste entità appartengono solo ad una zona limitata della nostra osservazione. La personalità la percepiamo soltanto in noi, energia e materia solo nelle cose esterne. Quanto alla volontà, essa non può prendersi che per l'estrinsecazione dell'attività della nostra limitata personalità. Schopenhauer vuole evitare di porre il pensiero « astratto » come veicolo dell'unità universale, e cerca in sua vece qualche cosa che gli si presenti direttamente con carattere di realtà. Codesto filosofo crede che noi non arriviamo mai e poi mai ad afferrare il mondo, se lo consideriamo come mondo esterno. « Invero, il ricercato significato del mondo, che mi sta di fronte unicamente come mia rappresentazione, oppure del passaggio da esso, come mera rappresentazione del soggetto conoscente, a quel ch'esso potesse oltre a ciò ancora essere, non si potrebbe mai trovare se l'indagatore stesso non fosse altro che il puro soggetto conoscente — testa d'angelo alata, senza corpo. Ma egli ha invece radici in quel mondo, si trova nel mondo come individuo: cioè, la sua conoscenza, che è il veicolo condizionatore di tutto il mondo come rappresentazione, ha per intermediario un corpo, le cui affezioni forniscono all' intelletto (come fu mostrato) il punto di partenza per l'esame di quel mondo. Il corpo è pel puro soggetto conoscente, come tale, una rappresentazione uguale alle altre, un oggetto fra gli oggetti: i movimenti e gli atti del corpo gli divengono noti per le stesse vie per cui gli divengon note le modificazioni di ogni altro oggetto visibile, e gli resterebbero ugualmente estranei ed incomprensibili se il loro significato non gli venisse svelato da tutt'altra parte... Pel soggetto della cono-

scenza, che per la sua identità col corpo si presenta come individuo, questo corpo è dato in due guise completamente distinte: in prima guisa come rappresentazione, come oggetto fra oggetti, sottoposto alle leggi di questi; in seconda guisa come ciò che a ciascuno è direttamente noto sotto la parola *volontà*. Ogni vero atto della sua volontà è subito e immancabilmente anche un movimento del suo corpo: non può veramente volere l'atto, senza contemporaneamente percepire ch'esso apparisce come movimento del corpo. L'atto volitivo e l'azione del corpo non sono due fatti obbiettivamente distinti riuniti dal vincolo di causalità, non stanno fra loro in rapporto di causa ed effetto; ma sono una stessa ed identica cosa, data in due modi completamente diversi: una volta in modo immediato e una volta nella visione dell'intelletto ». Dopo queste delucidazioni, Schopenhauer si crede autorizzato a trovare nel corpo dell'uomo l'« oggettivazione » della volontà. Egli ritiene di sentire nelle azioni del corpo *direttamente* una realtà, la cosa in sè in concreto. Contro queste conclusioni si deve obiettare che per noi le azioni del nostro corpo arrivano alla coscienza solo come autopercezioni e come tali non presuppongono nulla di altre percezioni. Se noi vogliamo *conoscere* la loro essenza, non possiamo farlo che per mezzo del *pensiero*, cioè incorporandole nel sistema ideale dei nostri concetti.

Profondamente radicata nella coscienza dell'uomo primitivo è l'idea che il pensiero sia astratto, senza alcun contenuto concreto, e che possa tutt'al più fornire una contro-imagine « ideale » dell'unità universale, ma non questa stessa. Chi giudica così non ha mai compreso chiaramente che cosa è la percezione senza il concetto. Guardiamo questo mondo

della sola percezione: è semplicemente una giusta posizione nello spazio e una successione nel tempo, un aggregato di singolarità senza nesso. Nessuna delle cose, che entrano od escono dalla scena, ha qualche cosa da fare coll'altra, il mondo è una molteplicità di oggetti di ugual valore. Nessuno ha una parte più importante dell'altro nel congegno del mondo. Per capire che questo o quel fatto ha maggiore importanza degli altri, dobbiamo interrogare il nostro pensiero. Se non funziona il nostro pensiero, l'organo rudimentale del corpo di un animale, che non ha importanza per la sua vita, ci apparisce dello stesso valore dell'organo che ha la più grande importanza. I singoli fatti acquistano importanza per sè e per le altre parti del mondo, quando il pensiero tira le sue fila da essere ad essere. Questa attività del pensiero è un'attività *piena di contenuto*. Chè solo grazie a un contenuto ben determinato e concreto posso io sapere perchè la chiocciola si trova sopra un gradino di organizzazione più basso del leone. La sola vista, la sola percezione non mi dà alcun contenuto che possa ammaestrarmi riguardo alla perfezione maggiore o minore di un organismo.

Questo contenuto è portato verso la percezione dal pensiero, che lo attinge al mondo dei concetti e delle idee. In contrapposizione al contenuto della percezione che ci è dato dall'esterno, il contenuto del pensiero apparisce nell'interno. La forma in cui dapprincipio apparisce, la chiameremo *intuizione*. È, rispetto al contenuto del pensiero, ciò che l'*osservazione* è per la percezione. Intuizione e osservazione sono le origini della nostra conoscenza. Di fronte a una cosa del mondo osservata noi rimaniamo estranei fino a tanto che nel nostro interno

non abbiamo la corrispondente intuizione la quale completi la realtà fornendoci quella parte che manca nella percezione. Chi non ha la capacità di trovare le intuizioni corrispondenti alle cose, non ha accesso alla piena realtà. Come chi ha acromatopsia vede solo differenza di luminosità ma non qualità di colori, così chi ha mancanza d'intuizione può osservare solo frammenti sconnessi di percezione.

Spiegare una cosa, render comprensibile una cosa, non vuol dire altro se non ricollocarla in quella casella del quadro da cui la sovradescritta disposizione della nostra organizzazione l'aveva tolta via. Cose staccate dal resto del mondo non ve ne sono. Ogni separazione ha solo valore soggettivo, per la nostra organizzazione. L'insieme del mondo si scompone per noi in sopra e sotto, prima e dopo, causa ed effetto, cosa e rappresentazione, materia ed energia, oggetto e soggetto, ecc. Ciò che nell'osservazione ci si presenta sotto forma di cose singole, si riconnette però, membro a membro, per mezzo del mondo ordinato e unitario delle nostre intuizioni; per mezzo del pensiero noi riconnettiamo insieme in uno, ciò che avevamo separato per mezzo della percezione.

L'enigmaticità di un oggetto risiede nel suo isolamento. Ma questo è provocato da noi, e, dentro il mondo dei concetti, può esser da noi stessi revocato.

Tranne che pel pensiero e per la percezione, niente ci è dato direttamente. Sorge ora la dimanda: «Che avviene delle nostre conclusioni relative al significato della percezione?» Abbiamo infatti riconosciuto che la dimostrazione, fornita dall'idealismo critico, della natura soggettiva delle percezioni, non sta in piedi; ma l'insufficienza della dimostrazione

non autorizza a dire che la cosa in sè sia errata. L'idealismo critico nella sua dimostrazione non procede dalla natura assoluta del pensiero, ma si fonda sulla contraddizione interna del realismo primitivo. Come si presenta la questione, quando è riconosciuto il carattere assoluto del pensiero?

Supponiamo che sorga nella mia coscienza una determinata percezione, per esempio quella del rosso. Questa percezione, se continuo ad osservare, mi si mostra connessa con altre percezioni, per es. con quella di una determinata figura, con certe percezioni calorifiche e tattili. Questo assieme io lo qualifico per un oggetto del mondo dei sensi. Posso ora domandarmi: «Oltre a quanto ho citato, che cosa si trova ancora in quella porzione di spazio nel quale mi appariscono le nominate percezioni?». Troverò in quella porzione di spazio ancora processi meccanici, chimici, ecc. Vado oltre, ed esamino i processi che trovo lungo la strada fra l'oggetto e il mio organo di senso. Troverò dei processi di moto in un mezzo elastico, che per loro essenza non hanno assolutamente nulla in comune colle percezioni originarie. Ugual risultato ottengo, se esamino le ulteriori trasmissioni dagli organi di senso al cervello. In ciascuno di questi campi, io faccio nuove percezioni; ma quel che si innesta come materiale di collegamento, entro tutte queste percezioni, separate spazialmente e cronologicamente, e le riunisce insieme, è il pensiero. Le vibrazioni dell'aria che trasmettono il suono mi sono date come percezioni proprio come il suono stesso: soltanto il pensiero raggruppa tutte queste percezioni e mostra i loro rispettivi rapporti. Non possiamo dire che, oltre a quanto è direttamente percepito, vi sia altra cosa, se non i nessi ideali (scopribili per mezzo

del pensiero) fra le percezioni. La relazione fra oggetto della percezione e soggetto della percezione, va al di là della percezione stessa ed è puramente ideale, cioè esprimibile solo per mezzo di concetti. Solo nel caso ch'io potessi percepire in qual modo l'oggetto della percezione affetta il soggetto della medesima (o viceversa, se potessi osservare l'edificazione che il soggetto fa della risultante delle percezioni), sarebbe possibile parlare come fanno la fisiologia moderna e l'idealismo critico che su essa si fonda. Nella loro concezione, si confonde un rapporto ideale (fra oggetto e soggetto) con un processo del quale si potrebbe parlare solo se fosse percepibile. La proposizione «Niente colori senza occhio capace di vedere i colori» non può significare che l'occhio produce i colori, ma semplicemente che esiste una connessione ideale, conoscibile per mezzo del pensiero, fra la percezione «colore» e la percezione «occhio». La scienza empirica dovrà stabilire come le proprietà dell'occhio e quelle dei colori si comportino fra di loro, per quali dispositivi l'organo della vista trasmetta la percezione dei colori, ecc. Io posso seguire il modo in cui una percezione segue un'altra, vedere i rapporti spaziali che ha con altre, e dare poi a ciò un'espressione concettuale; ma io non posso percepire come una percezione sorge dall'impercepibile. Tutti i tentativi per trovare fra le percezioni altri rapporti che non siano quelli del pensiero, devono necessariamente fallire.

Che cosa è dunque la percezione? La domanda, posta così in generale, è assurda. La percezione sorge sempre perfettamente determinata, come un contenuto concreto. Questo contenuto è dato direttamente, e si esaurisce nel dato. Riguardo a questo

dato si può solo domandare che cosa esso è al di fuori della percezione, cioè per il pensiero. La domanda « che cosa è la percezione? » può quindi solo riferirsi alla intuizione concettuale che le corrisponde. Da questo punto di vista, la questione della soggettività della percezione, nel senso dell'idealismo critico, non si può affatto porre. Soggettivo si può chiamare solo ciò che vien percepito come appartenente al soggetto. Il far da nesso fra il soggettivo e l'oggettivo non può spettare a nessun processo reale (reale in senso primitivo) cioè a nessun divenire percepibile, ma solo al pensiero. Per noi è dunque oggettivo ciò che per la percezione apparisce posto al di fuori del soggetto della percezione. Il soggetto della percezione rimane per me percepibile quando il tavolo, che in questo momento mi sta dinanzi, sparisce dal campo della mia osservazione. L'osservazione del tavolo ha prodotto in me una modificazione, parimenti permanente. Io conservo un'imagine del tavolo, ch'è ora unita col mio sè. La psicologia moderna chiama quest'imagine « rappresentazione mnemonica ». È però l'unica cosa che con diritto si può chiamare rappresentazione del tavolo. È cioè la modificazione percepibile del mio proprio stato, causata dalla presenza del tavolo nel mio campo visivo. Non è la modificazione di un « Io in sè » posto dietro al soggetto della percezione, ma la modificazione dello stesso soggetto percepibile. La rappresentazione è dunque una percezione soggettiva in contrapposto alla percezione oggettiva, in presenza di un oggetto sull'orizzonte della percezione. La confusione fra la percezione soggettiva e quella oggettiva porta all'equivoco dell'idealismo, che il mondo sia una mia rappresentazione.

Bisognerà ora anzitutto determinare meglio il concetto di rappresentazione. Ciò che finora abbiamo esposto riguardo ad essa non è il suo concetto; abbiamo soltanto mostrato la via per scoprire dove essa si trova nel campo della percezione. Il concetto preciso di rappresentazione ci renderà anche possibile d'acquistare una soddisfacente visione dei rapporti fra rappresentazione e oggetto. E ciò ci porterà poi al di là dei confini ove il rapporto fra soggetto e oggetto passa, dal campo puramente concettuale della conoscenza, giù nella *vita* concreta individuale. Quando sapremo che cosa dobbiamo pensare del mondo, ci sarà anche più facile prendere in esso una posizione giusta e condurci convenientemente. Potremo svolgere in pieno la nostra attività, solo quando conosceremo l'oggetto al quale la dedichiamo.

VII

L'INDIVIDUALITÀ UMANA.

La principale difficoltà della spiegazione delle rappresentazioni, si presenta pei filosofi nella circostanza, che non siamo noi stessi le cose esterne e le nostre rappresentazioni devono tuttavia avere una forma corrispondente alle cose. Ma se uno guarda più a fondo, s'accorge che questa difficoltà non esiste. Noi non siamo certo le cose esterne, ma apparteniamo colle cose esterne ad uno stesso ed identico mondo. Il frammento di mondo che io percepisco come mio soggetto, è attraversato dalla corrente del grande divenire mondiale. Per la mia percezione io sono chiuso dentro i confini della mia pelle; ma ciò che sta dentro questa pelle, appartiene al cosmo preso come intero. Affinchè sussista un rapporto fra il mio organismo e l'oggetto fuori di me, non è quindi necessario che un qualcosa dell'oggetto passi dentro di me o faccia un'impressione nel mio spirito come un sigillo nella cera. La domanda: « Come acquisto io nozione dell'albero che sta dieci passi lontano da me? » è posta in modo completamente sbagliato. Origina dall'idea che i confini del mio corpo siano assolutamente pareti separatorie, attraverso le quali giungono a me le notizie delle cose. Ma le forze in gioco entro la mia pelle sono le stesse di quelle esistenti al di fuori. Io sono dunque realmente le cose; certo non io in quanto sono soggetto della percezione, ma io in quanto partecipo al divenire generale del mondo.

La percezione dell'albero e il mio Io stanno dentro uno stesso intiero. Il divenire generale del mondo risveglia in ugual misura lì la percezione dell'albero, qui la percezione del mio Io. Se invece di conoscitore del mondo fossi creatore del mondo, oggetto e soggetto (percezione ed io) sorgerebbero in uno stesso atto: chè essi condizionano l'un l'altro mutualmente. Ma come conoscitore del mondo posso trovare quel che entrambi hanno in comune solo per mezzo del pensiero, che collega insieme i rispettivi concetti.

Le più difficili a sfatare sono le cosidette prove fisiologiche della soggettività delle nostre percezioni. Se produco una pressione sulla pelle del mio corpo, la percepisco come sensazione di pressione: la stessa pressione posso percepirla coll'occhio come luce, coll'orecchio come suono. Una scarica elettrica la percepisco coll'occhio come luce, coll'orecchio come rumore, coi nervi della pelle come urto, coll'organo dell'olfatto come odor di fosforo. Che segue da questo fatto? solo ciò: ch'io percepisco una scarica elettrica (o una pressione) e con essa una qualità di luce, o un suono, o un certo odore, ecc. Se non ci fosse l'occhio, alla percezione della scossa meccanica dell'ambiente non s'accompagnerebbe alcuna qualità di luce, se non ci fosse l'orecchio non vi s'accompagnerebbe alcun suono, ecc. Ma con quale diritto si può dire che senza gli organi della percezione tutto il processo non esisterebbe? chi, dal fatto che una scarica elettrica risveglia nell'occhio una sensazione luminosa, conclude che ciò che noi sentiamo come luce, fuori del nostro organismo è soltanto un processo meccanico di movimento, dimentica ch'ei non fa che passare da una percezione all'altra, e che non va mai al di fuori della percezione. Collo stesso diritto con cui si può dire che l'occhio per-

cepisce come luce un processo meccanico di movimento nell'ambiente, si può dire che una regolare modificazione di un oggetto è da noi percepita come processo di movimento. Se sulla circonferenza di un disco io dipingo dodici volte un cavallo nelle successive posizioni che il suo corpo prende nel moto, e faccio poi ruotare il disco, posso produrre l'apparenza del moto. Basta ch'io guardi attraverso una apertura in modo che le successive posizioni del cavallo mi passino dinanzi agli occhi con l'opportuna rapidità: non vedo dodici imagini del cavallo, ma l'imagine di un cavallo che cammina.

I fatti fisiologici citati non possono dunque gittar luce sul rapporto fra percezione e rappresentazione. Dobbiamo cercare altrove la buona strada.

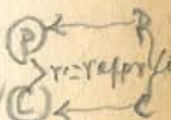
Al momento in cui una percezione spunta sull'orizzonte della mia osservazione, entra in azione in me anche il pensiero: un membro del mio sistema d'idee, una determinata intuizione, un concetto si unisce alla percezione. Che cosa rimane, quando la percezione sparisce dal campo visivo? La mia intuizione, collegata alla determinata percezione nel rapporto stabilitosi al momento del percepire. La vivacità con cui potrò poi in séguito rievocare alla memoria questo rapporto, dipende dal modo di funzionare del mio organismo spirituale e corporeo. La rappresentazione non è altro che una intuizione riferita ad una determinata percezione, un concetto prima congiunto con una percezione e che è rimasto in rapporto con questa percezione. Il mio concetto di un leone non è formato dalla mia percezione di leoni; ma la mia rappresentazione del leone è dovuta alla percezione. Io posso comunicare il concetto di un leone a chiunque non abbia mai visto un leone; ma non mi riuscirà di creare

in lui una rappresentazione viva, senza una sua diretta percezione.

La rappresentazione non è quindi altro che un concetto individualizzato. Ed ora possiamo spiegarci perchè le cose della realtà possono essere per noi rappresentate da rappresentazioni. La piena realtà di una cosa ci è data nel momento dell'osservazione dall'accoppiarsi di concetto e percezione. Il concetto acquista per mezzo di una percezione una forma individuale, un rapporto con questa data percezione. In questa forma individuale, caratterizzata dal rapporto acquistato colla percezione, continua a vivere in noi e forma la rappresentazione della cosa corrispondente. Se ci imbattiamo in una seconda cosa, colla quale si collega lo stesso concetto, la riconosciamo come appartenente alla stessa categoria della prima; se ci imbattiamo in essa una seconda volta, troviamo nel nostro sistema di concetti non soltanto un concetto corrispondente ma il concetto individualizzato, col suo caratteristico rapporto colla stessa cosa, e riconosciamo la cosa.

La rappresentazione sta dunque in mezzo fra percezione e concetto. È il concetto determinato, legato alla percezione.

La somma delle mie rappresentazioni posso chiamarla la mia esperienza. Quell'uomo avrà la più ricca esperienza, che avrà il più gran numero di concetti individualizzati. Un uomo, cui manchi ogni potere d'intuizione, non è fatto per acquistare esperienza. Gli oggetti gli sfuggono continuamente dal campo visivo, perchè gli mancano i concetti che devono metterlo in rapporto con essi. Parimenti un uomo con capacità di pensare ben sviluppata, ma con capacità di percepire funzionante male a causa di imperfetti apparecchi dei sensi, non potrà rac-

cogliere molta esperienza: potrà in qualche modo procacciarsi i concetti, ma alle sue intuizioni mancherà il rapporto vivo con le cose. Il viaggiatore che non adopera il pensiero e il dotto che vive in sistemi astratti di concetti, sono ugualmente incapaci di acquistare una ricca esperienza.

Come percezione e concetto ci si presenta la realtà: come rappresentazione il surrogato soggettivo di questa realtà.

Se la nostra personalità si estrinsecasse soltanto nella conoscenza, l'intero mondo dell'oggettivo ci sarebbe dato in percezione, concetto e rappresentazione.

Ma noi non ci contentiamo di collegare la percezione al concetto per mezzo del pensiero, ma la colleghiamo anche colla nostra particolare soggettività, col nostro Io individuale. All'esterno questo collegamento individuale si palesa nel sentimento di piacere o di dispiacere.

P e n s a r e e s e n t i r e corrispondono alla doppia natura dell'essere nostro, di cui già accennammo. Il p e n s a r e è l'elemento per mezzo del quale ci mescoliamo al divenire generale del cosmo; il s e n t i r e è quello per cui ci ritiriamo indietro entro l'angustia del nostro proprio essere.

Il pensiero ci unisce all'universo, il sentimento ci richiude in noi stessi e fa di noi degli individui. Se fossimo esseri dotati solo di pensiero e di percezione, tutta la nostra vita dovrebbe scorrere in un'inalterabile indifferenza. Se potessimo solo c o n o s c e r e noi stessi, come dei sè, saremmo perfettamente indifferenti a noi stessi. Ma poichè colla conoscenza di noi stessi abbiamo anche il s e n t i m e n t o di noi stessi, e colla percezione della cosa proviamo piacere o dolore, viviamo come esseri individuali, la cui esi-

stenza non è esaurita nel loro rapporto concettuale col resto del mondo, ma ha uno speciale valore in sè.

Si potrebbe esser tentati di vedere nella vita del sentimento un elemento più saturo di realtà che non sia la vita del pensiero. Per l'individuo, la vita del sentimento ha effettivamente questa maggior importanza; ma solo per l'individuo. Per l'universo non ha valore che se il mio sentimento, come percezione fatta su me stesso, vien collegato con un concetto e rientra per tal via nel cosmo.

La nostra vita è una continua oscillazione alternante, come di un pendolo, fra la comunione col divenire universale e la nostra particolare esistenza. Quanto più in alto saliamo verso la natura universale del pensiero, nella quale alla fine ciò che è individuale non ci interessa più che come esempio, come applicazione del concetto, tanto più si perde in noi il carattere di essere particolare, di singola determinata personalità. Quanto più discendiamo invece nelle profondità della vita propria e lasciamo influenzare i nostri sentimenti dagli avvenimenti esterni tanto più ci distacchiamo dall'esistenza universale. Una vera individualità sarà quella che più si solleva coi suoi sentimenti nella regione dell'ideale. Vi sono uomini, in cui anche le idee più generali di cui sono capaci, portano ancora quella particolare colorazione che le mostra indiscutibilmente dipendenti dal loro veicolo. Ve ne sono altri, i cui concetti si presentano a noi così scevri d'ogni traccia di personalità, che par quasi impossibile vengano da esseri fatti di carne ed ossa.

La rappresentazione dà già alla nostra vita concettuale una impronta individuale. Ciascuno ha infatti un proprio posto da cui guarda il mondo. I concetti si riattaccano alle sue percezioni. Ed ei pensa

i concetti generali nel suo modo particolare. Questa particolare determinazione è conseguenza del posto che abbiamo nel mondo e dell'insieme di percezioni fornitoci dalla scena su cui si svolge la nostra vita. Chiameremo questi presupposti dell'individuo colla parola ambiente.

Di fronte a tale determinazione ve n'è però un'altra che dipende dal nostro particolare organismo. Il nostro organismo è una singolarità speciale completamente determinata. Noi colleghiamo più o meno saldamente ogni particolar sentimento colle nostre percezioni. Ciò è l'elemento individuale della nostra propria personalità. Rimane come residuo, quando abbiamo levato di mezzo le determinazioni dovute all'ambiente.

Una vita di sentimento, affatto vuota di pensiero, dovrebbe pian piano perdere ogni connessione col mondo. La conoscenza delle cose andrà, per l'uomo armonico, di pari passo con la formazione e l'evoluzione della vita del sentimento.

Il sentimento è il mezzo per cui i concetti acquistano vita concreta.

VIII

Vi sono limiti alla conoscenza?

Abbiamo assodato che gli elementi per la comprensione della realtà derivano da due fonti: la percezione e il pensiero. La nostra organizzazione richiede, come abbiamo veduto, che la piena e intera realtà (incluso il nostro proprio soggetto) ci apparisca dapprima come dualità. La conoscenza supera questa dualità, in quanto dai due elementi della realtà — percezione e concetto — compone insieme la cosa intera. La maniera in cui il mondo ci si presenta prima che per mezzo della conoscenza abbia acquistato il suo giusto aspetto, la chiameremo mondo, mondo dell'apparenza, in contrapposizione all'entità unitaria composta dalla percezione e dal concetto. Diremo allora che il mondo ci è dato come dualità (dualistico), e che la conoscenza lo trasforma in unità (monistico). Una filosofia che parta da questo principio fondamentale si può chiamare filosofia monistica o monismo. Le sta di fronte la teoria dei due mondi o dualismo. Quest'ultimo non considera i due aspetti della realtà unitaria come dovuti semplicemente alla nostra organizzazione, ma come due mondi assolutamente distinti l'uno dall'altro: e i principî esplicativi dell'un mondo li cerca nell'altro.

Il dualismo riposa sopra una falsa concezione di ciò che chiamiamo conoscenza. Divide tutto l'essere in due campi, ciascuno con sue proprie leggi, e li pone uno di fronte all'altro esteriormente.

Da un simile dualismo ha origine la distinzione, introdotta da Kant nella scienza e fino ad oggi non ancora bandita, fra oggetto della percezione e cosa in sè. Giusta quanto abbiamo detto nei precedenti capitoli, dipende dalla natura della nostra organizzazione che una cosa particolare non ci possa esser data che come percezione. Il pensiero supera poi la particolarità, indicando il posto che spetta a ciascuna percezione nell'universo. Fino a tanto che le parti singole dell'universo sono determinate come percezioni, noi seguiamo semplicemente nella scissione una legge della nostra soggettività. Ma se consideriamo la somma di tutte le percezioni come una delle parti, e gliene contrapponiamo una seconda nelle *cose in sè*, facciamo una filosofia campata in aria, che si riduce a un semplice gioco di concetti. Costruiamo un contrapposto artificiale, ma pel secondo membro del medesimo non possiamo trovare alcun contenuto; chè questo può ricavarsi per una cosa particolare solo dalla percezione.

Ogni modo d'essere, che si voglia assumere al di fuori del campo della percezione e del concetto, deve porsi fra le ipotesi ingiustificate. A tale categoria appartiene la «cosa in sè». È naturale che il pensatore dualistico non possa trovare il nesso fra il principio mondiale assunto ipoteticamente e il dato fornito dall'esperienza. Al principio mondiale ipotetico si può dare un contenuto, solo se lo si prende a prestito dal mondo dell'esperienza e se non ci si accorge di far questo. Altrimenti rimane un concetto senza contenuto, un assurdo, che ha soltanto la forma del concetto. Qualche pensatore dualistico cerca di cavarsela, dicendo: «Il contenuto di questo concetto è inaccessibile alla nostra conoscenza; possiamo sapere che esiste, ma non possiamo

sapere quale sia ». Ma pure in tal caso il successo del dualismo è impossibile. Anche se si mettono un paio di elementi astratti del mondo dell'esperienza entro il concetto della cosa in sè, rimane sempre impossibile di ridurre la pienezza della vita concreta dell'esperienza a un paio di proprietà tolte esse stesse da questa percezione. Du Bois-Reymond asserisce che gli atomi della materia, impercepibili, producono colla loro posizione o col loro moto sensazione e sentimento, per venire poi alla conclusione che noi non potremo mai spiegarci soddisfacentemente come questo avvenga (che materia e movimento producano sensazione e sentimento), perchè è e rimarrà sempre incomprensibile che ad un insieme di atomi di carbonio, idrogeno, ossigeno ecc. non sia indifferente la posizione reciproca e il movimento reciproco che hanno, che avevano e che avranno. Non si può concepire in alcun modo come dalla loro azione reciproca possa sorgere la coscienza. Tale ragionamento è caratteristico di tutto questo indirizzo di pensiero. Dal ricco mondo delle percezioni, si separano posizione e moto; si trasportano nel mondo imaginario degli atomi; e poi ci si meraviglia che da questo principio, fabbricato in casa e derivato dal mondo della percezione, non si riesca a cavar fuori la vita concreta.

Che il dualista, il quale lavora sopra un concetto dell'« in sè » completamente vuoto di contenuto, non possa arrivare ad alcuna spiegazione del mondo, segue già dalla definizione (data di sopra) del suo principio.

In ogni caso il dualista si vede obbligato a porre dei limiti insuperabili alla nostra capacità di conoscenza. Il sostenitore di una concezione monistica sa invece che tutto ciò che gli occorre per la spie-

gazione di una data apparenza del mondo, deve trovarsi nel campo del mondo stesso: e che se egli è impedito di arrivarci, sarà a causa di casuali limitazioni di tempo o di spazio o a causa di difetti della sua organizzazione: e precisamente non dell'organizzazione umana in generale, ma della sua particolare organizzazione.

Segue dal concetto della conoscenza, come noi l'abbiamo esposto, che non ha senso parlare di limiti della conoscenza. La conoscenza non è un interesse generale del mondo, ma un affare che l'uomo deve aggiustare con se medesimo. Le cose non domandano spiegazioni. Esistono ed agiscono l'una sull'altra secondo certe leggi, che il pensiero può scoprire. Esistono in una inseparabile unità con queste leggi. Quando il nostro Io si pone loro di fronte, dapprincipio non afferra di loro che quel che abbiamo indicato come percezione. Ma nell'intimo di questo Io, v'è la forza per trovare anche l'altra parte della realtà. Solo quando l'Io ha ricongiunto anche per sè i due elementi della realtà che sono inseparabilmente congiunti nel mondo, la conoscenza rimane soddisfatta: l'Io è di nuovo arrivato alla realtà.

I presupposti del conseguimento della conoscenza sono dunque attraverso l'Io e per l'Io. L'Io si pone esso stesso le questioni per arrivare alla conoscenza: e le prende dall'elemento, in sè perfettamente chiaro e trasparente, del pensiero. Se ci poniamo delle questioni a cui non possiamo rispondere, il contenuto della questione non può essere in ogni sua parte chiaro ed evidente. Non è il mondo che ci pone le questioni, ma siamo noi che le poniamo a noi stessi.

Posso imaginare che mi mancherebbe qualsiasi possibilità di rispondere a una dimanda ch'io tro-

vassi scritta dinanzi a me, senza ch'io conoscessi la sfera da cui è preso il contenuto della dimanda. Ma per la nostra conoscenza si tratta di domande che sorgono per la circostanza che ad una sfera della percezione — dipendente da spazio, tempo e organizzazione soggettiva — sta di fronte una sfera del concetto — abbracciante la completezza del mondo: e il mio còmpito consiste nel conguaglio di queste due sfere a me ben note. Qui non si può parlare di un limite della conoscenza. In una data epoca può rimanere per noi inesplicato questo o quel punto perchè le circostanze ci impediscono di percepire le cose che sono in gioco. Ma quel che non si può scoprire oggi, si può scoprire domani. I limiti attuali sono casuali, e col progresso della percezione e del pensiero devono venir superati.

Il dualismo commette l'errore di trasportare la polarità oggetto-soggetto, che ha senso solo dentro il campo della percezione, al di fuori di questo campo, su entità del pensiero puro. Ma poichè le cose separate, entro l'orizzonte della percezione, sono separate solo fino a che il percepente si astiene dal pensiero che abolisce ogni separazione e ne mostra l'origine puramente soggettiva, il dualista trasporta su entità dietro alle percezioni, determinazioni che anche per le percezioni non hanno valore assoluto ma solo relativo. Scinde così i due fattori che entrano nel processo della conoscenza, percezione e concetto, in quattro:

1) L'oggetto in sè;
2) La percezione, che il soggetto ha dell'oggetto;
3) Il soggetto;
4) Il concetto che collega la percezione coll'oggetto in sè.

Il rapporto fra oggetto e soggetto è un rapporto *reale*; il soggetto è realmente (dinamicamente) in-

fluenzato dall'oggetto. Questo processo reale non arriva alla nostra coscienza. Ma provoca nel soggetto una reazione contro l'azione proveniente dall'oggetto. Il risultato di questa reazione è la percezione. Questa arriva alla coscienza. L'oggetto ha una realtà oggettiva (indipendente dal soggetto), la percezione ha una realtà soggettiva. Questa realtà soggettiva stabilisce un rapporto fra soggetto ed oggetto. Tale rapporto è *ideale*.

Il dualismo scinde così il processo della conoscenza in due parti. Una, la produzione dell'oggetto della percezione dalla cosa in sè, la fa accadere al di fuori della coscienza, l'altra, la connessione della percezione col concetto e il riferimento del concetto all'oggetto, la fa accadere dentro la coscienza. Con questi presupposti, è naturale che il dualista creda di avere nei suoi concetti solo dei surrogati soggettivi di ciò che sta innanzi alla sua coscienza. Il processo oggettivamente reale per cui nel soggetto sorge la percezione, e — anche più — il riferimento della cosa in sè all'oggetto, rimangono per il dualista inconoscibili direttamente; a suo avviso l'uomo può soltanto fabbricarsi dei surrogati concettuali della realtà oggettiva. Il vincolo unitario delle cose, che lega queste fra loro e obiettivamente col nostro spirito individuale (come cosa in sè), sta di là della coscienza, in un «Essere in sè» divino, del quale nella nostra coscienza possiamo parimenti avere solo un surrogato concettuale.

Il dualismo teme di volatilizzare il mondo intero in uno schema concettuale astratto, quando accanto ai nessi concettuali degli oggetti non stabilisce anche nessi reali. In altre parole, i principî ideali scopribili per mezzo del pensiero appaiono al dualista troppo vaporosi, ed egli cerca anche dei principî reali sui quali appoggiare i primi.

Guardiamo un po' più davvicino questi principî reali. L'uomo primitivo (il realista primitivo) considera gli oggetti dell'esperienza esteriore come realtà. Il fatto ch'egli può afferrare queste cose colla sua mano e vederle coi suoi occhi, gli vale come prova della loro realtà. «Non esiste nulla che non possa essere percepito», è proprio il primo assioma dell'uomo primitivo, che riconosce ugualmente valido anche l'inverso: «Tutto quel che può essere percepito, esiste». La miglior prova di ciò è la credenza dell'uomo primitivo nell'immortalità e negli spiriti. Egli si rappresenta l'anima come una sottile materia sensibile che in determinate circostanze può divenir visibile anche per l'uomo ordinario (credenza negli spettri).

Di fronte a questo suo mondo reale, tutto il resto, cioè il mondo delle idee, è pel realista primitivo irreale, «puramente ideale». Quel che noi pensiamo degli oggetti, è semplice pensiero sopra le cose. Il pensiero non aggiunge niente di reale alla percezione.

Non soltanto riguardo all'essere delle cose l'uomo primitivo ritiene che la percezione dei sensi sia l'unica prova della realtà, ma anche riguardo al divenire. A suo avviso, una cosa può agire sopra un'altra, solo se una forza, esistente per la percezione dei sensi, può uscire dall'una ed afferrare l'altra. Vecchi filosofi greci, che erano realisti primitivi nel miglior senso della parola, imaginavano che nel fenomeno della visione l'occhio spingesse fuori dei tentacoli che toccassero le cose. La vecchia fisica credeva che dai corpi emanassero materie molto sottili che attraverso i nostri organi di senso penetrassero nell'anima: e che l'impossibilità di veder realmente queste materie derivasse dalla rozzezza

dei nostri sensi rispetto alla sottigliezza loro. In linea di principio si ammetteva la realtà di queste materie per la stessa ragione per cui si ammetteva quella degli oggetti del mondo dei sensi, cioè per il loro modo di essere, che si imaginava analogo a quello della realtà sensibile.

L'essenza delle idee, che riposa su se stessa, non è reale nello stesso senso, per la coscienza primitiva. Un oggetto concepito nella «pura idea» è semplicemente chimera, finchè la percezione dei sensi non fornisca la prova della sua realtà. A dirla breve, l'uomo primitivo pretende, accanto alla testimonianza ideale fornita dal pensiero, anche quella reale dei sensi. In questo bisogno dell'uomo primitivo sta la ragione del sorgere di una fede rivelata. Il Dio, datoci per via del pensiero, rimane sempre un Dio pensato. La coscienza primitiva pretende la sua rivelazione con mezzi accessibili alla percezione dei sensi. Il Dio deve apparire corporeo, e mostrare la sua divinità per mezzo della trasmutazione — constatabile dai sensi — dell'acqua in vino.

Anche la conoscenza stessa si presenta all'uomo primitivo come un processo analogo ai processi dei sensi. Le cose fanno un'impressione sull'anima, o dànno imagini che penetrano pei sensi, ecc.

L'uomo primitivo ritiene per reale ciò che può percepire coi sensi, e ciò di cui non ha tale percezione (Dio, Anima, Conoscenza ecc.) se lo rappresenta come analogo a quel che percepisce.

Quando il realismo primitivo vuol fondare una scienza, non può farla consistere che in una precisa descrizione del contenuto della percezione. I concetti sono per lui solo mezzi allo scopo: esistono per fornire contro-imagini ideali delle percezioni: rispetto alle cose in se stesse non significano nulla. Per il

realista primitivo valgono come reali solamente i singoli tulipani che si vedono o che si possono vedere; l'idea unica di tulipano è per lui un'astrazione, un'imagine mentale irreale, che l'anima s'è composta dalle caratteristiche comuni a tutti i tulipani visti.

Contro al realismo primitivo, col suo principio fondamentale della realtà di quanto è percepito, sta l'esperienza: la quale insegna che il contenuto delle percezioni è di natura transitoria. Il tulipano ch'io vedo, è oggi reale: fra un anno sarà scomparso nel nulla. Quel che si mantiene, è la specie tulipano. Questa specie è però per il realismo primitivo soltanto un'idea, non una realtà. Così la concezione realista è obbligata a veder andare e venire le sue realtà, e a veder conservarsi di fronte al reale quel ch'essa ritiene irreale: deve cioè lasciare in piedi, accanto alle percezioni, anche qualche cosa d'ideale. Deve accettare delle esistenze, che non può percepire coi sensi. Si mette allora d'accordo con se stesso, pensando che il loro modo d'essere sia analogo a quello degli oggetti dei sensi. Realtà di tal genere, assunte ipoteticamente, sono le forze invisibili per mezzo delle quali agiscono fra loro le cose percepibili. Una è l'ereditarietà, che si propaga al di là dell'individuo, ed è causa che da un individuo se ne sviluppi un altro somigliante, assicurando la conservazione della specie. Una seconda è l'anima, quel principio vitale che penetra tutto il corpo organico, e il cui concetto nella coscienza primitiva è sempre formato per analogia colle realtà sensibili. Una terza è finalmente l'essere divino dell'uomo primitivo, che si considera agire in modo esattamente corrispondente al modo d'agire percepibile dell'uomo: antropomorficamente.

La fisica moderna attribuisce le nostre sensazioni

a movimenti delle particelle piccolissime dei corpi, e di quella materia infinitamente sottile che chiama étere. Ciò che noi sentiamo ad es. come calore, è un movimento, entro lo spazio occupato dal corpo produttore di calore, delle sue particelle. Anche qui si imagina un impercepibile per analogia col percepibile. L'analogo sensibile del concetto «corpo» è in questo senso l'interiore di uno spazio chiuso d'ogni parte, nel quale delle sfere elastiche si muovono in tutte le direzioni, s'urtano fra loro, rimbalzano contro le pareti, ecc.

Se il realismo primitivo non facesse ipotesi di questo genere, il mondo si ridurrebbe per esso ad un aggregato sconnesso di percezioni senza mutui rapporti, non formante unità. Ma quando fa simili ipotesi, è inconseguente. Se vuol rimanere fedele al suo principio fondamentale, che solo il percepito è reale, non deve supporre alcuna realtà dove non percepisce nulla. Le forze impercepibili emananti dalle cose percepibili, sono ipotesi assolutamente ingiustificate, dal punto di vista del realismo primitivo. E poichè esso non conosce altre realtà, correda le sue forze ipotetiche di un contenuto percettivo. Adopera quindi un modo d'essere (il modo d'essere della percezione) in un campo ove è muta l'unica voce che deve far testimonianza sopra questo modo d'essere: quella della percezione dei sensi.

Questa concezione, piena di contraddizioni in sè, conduce al realismo metafisico. Il quale, accanto alla realtà percepibile, ne costruisce un'altra impercepibile, che ritiene analoga alla prima. Il realismo metafisico è quindi necessariamente dualismo.

Dove il realismo metafisico nota un rapporto fra cose percepibili (l'avvicinarsi per via di movimenti, l'acquistar coscienza di oggetti ecc.), ivi suppone

una realtà. Ma il rapporto che osserva, può solo ottenerlo per mezzo del pensiero, non può percepirlo. Arbitrariamente suppone che tale rapporto ideale sia un qualcosa di analogo al percepibile. Per tale indirizzo di pensiero, il mondo reale risulta pertanto composto dagli oggetti della percezione — che sono in un continuo divenire, vengono e vanno — e dalle forze impercepibili le quali producono gli oggetti della percezione — che sono ciò che permane.

Il realismo metafisico è quindi una mescolanza incoerente del realismo primitivo coll'idealismo. Le sue forze ipotetiche sono essenze impercepibili con qualità percettive. Accanto al mondo dell'apparenza, per i cui modi d'essere ha un mezzo di conoscenza nella percezione, ammette un'altra sfera, per cui questo mezzo è escluso, e che si può investigare solo per via del pensiero. Ma non vuole allo stesso tempo riconoscere nel modo d'essere dovuto al pensiero — nel concetto, nell'idea — un fatto che sta accanto alla percezione con pari autorità. Se si vuole evitare la contradizione di una percezione impercepibile, bisogna pur confessare che i rapporti fra le percezioni, dovuti al pensiero, non hanno per noi altra forma d'esistenza che quella del concetto. Se uno scarta allora dal realismo metafisico la parte ingiustificata, il mondo si presenta come somma di percezioni e di rapporti concettuali (ideali) fra le percezioni. Il realismo metafisico si converte cioè in una concezione che per la percezione esige il principio della percepibilità, e per i rapporti fra le percezioni esige la pensabilità. Questa concezione non può far sussistere una terza sfera, accanto a quelle della percezione e del concetto, per la quale entrambi i principî, i cosidetti principio reale e principio ideale, abbiano valore contemporaneamente.

Quando il realismo metafisico afferma che, accanto al rapporto ideale fra l'oggetto della percezione e il soggetto della percezione, deve sussistere anche un rapporto reale fra la « cosa in sè » della percezione e la « cosa in sè » del soggetto percepibile (del cosidetto spirito individuale), esso si basa sulla falsa supposizione che per l'essere si verifichi un processo, non percepibile, analogo ai processi del mondo dei sensi. Quando afferma che col mio mondo della percezione io entro in un rapporto coscientemente ideale ma che col mondo reale io posso entrare solo in un rapporto dinamico (rapporto di forze), commette di nuovo lo stesso errore. Di un rapporto di forze si può parlare solo dentro il mondo della percezione (dentro il campo del senso tàttile), non al di fuori.

La concezione mondiale prima accennata, nella quale viene ad affluire il realismo metafisico quando si liberi dai suoi elementi contradittori, la chiameremo monismo, perchè riunisce il realismo unilaterale e l'idealismo in una unità più elevata.

Il realismo primitivo considera il mondo reale come una somma di oggetti di percezione; il realismo metafisico attribuisce realtà, oltre che alle percezioni, anche alle forze impercepibili; il monismo sostituisce a queste forze i nessi ideali che ottiene per mezzo del pensiero. Essi sono però le leggi della natura. Una legge naturale non è altro che l'espressione concettuale della connessione fra determinate percezioni.

Il monismo non è mai spinto a cercare, al di fuori della percezione e del concetto, altri principî per la spiegazione della realtà. Sa che in tutto il campo della realtà non troverebbe alcun motivo a farlo. Vede nel mondo della percezione, quale si presenta direttamente al percepente, una mezza realtà; nella riunione di tale mondo col mondo del concetto trova

la realtà intera. Il realista metafisico potrebbe obiettare al monista: « Può darsi che per la tua organizzazione la tua conoscenza sia completa in sè e non le manchi nulla; ma tu non sai come si rispecchi il mondo in un'intelligenza che sia organizzata diversamente dalla tua ». La risposta del monista sarà: « Può darsi che vi siano altre intelligenze di quelle umane; può anche darsi che le loro percezioni, qualora per loro esistano percezioni, siano d'altra forma delle nostre. Ma tutto questo non ha per me importanza; e le ragioni sono le seguenti. Per via della mia percezione, e precisamente della specifica percezione umana, io sono posto come soggetto di contro all'oggetto. La connessione delle cose è con ciò soppressa. Ma il soggetto la ristabilisce per via del pensiero. E per tal modo egli s'incastra di nuovo nell'intero universale. Poichè attraverso il nostro soggetto questo intero appare diviso solo fra nostra percezione e nostro concetto, la riunione dei due dà una conoscenza completa. Per esseri con un mondo percettivo diverso (ad es. con un numero doppio di organi di senso) la divisione apparirebbe diversa e la riunione dovrebbe anche avvenire in modo diverso. Solo il realismo primitivo e il realismo metafisico, che vedono entrambi nel contenuto dell'anima soltanto un surrogato ideale del mondo, possono porsi il problema della limitazione della conoscenza. Per essi, ciò che si trova al di fuori del soggetto è un qualcosa di assoluto, di finito in sè, e il contenuto del soggetto ne è una imagine che ne sta completamente al di fuori. La maggiore o minor perfezione della conoscenza dipende quindi dalla maggiore o minor somiglianza dell'imagine, rispetto all'oggetto assoluto. Un essere, che avesse un numero di sensi minore dell'uomo, percepirebbe meno, del mondo, uno che ne

avesse un numero maggiore percepirebbe di più: il primo avrebbe perciò una conoscenza meno completa del secondo.

Ma per il monismo la cosa si presenta altrimenti. L'organizzazione dell'essere percepente è quella che determina il modo secondo cui il nesso universale appare scisso in soggetto e oggetto. L'oggetto non è un assoluto, ma solo un relativo, in rapporto al determinato soggetto. E la conciliazione dei due termini contrapposti non può avvenire che in modo affatto specifico, precisamente nel modo proprio al soggetto umano. Appena l'io, che nell'atto di percepire si era scisso dal mondo, torna nell'atto di pensare ad incastrarsi nell'assieme del mondo, scompaiono tutte le domande che erano solo conseguenze della scissione.

Un essere fatto altrimenti avrebbe una conoscenza fatta altrimenti. La nostra è sufficiente per rispondere alle domande poste dal nostro essere ».

Il realismo metafisico deve domandarsi per qual via ci è dato quel che ci è dato come percezione? in qual modo può essere affetto il soggetto?

Per il monismo la percezione è determinata dal soggetto; ma contemporaneamente il soggetto ha nel pensiero il mezzo per annullare la determinatezza da se stesso provocata.

Il realismo metafisico si trova davanti ad un'altra difficoltà, quando vuole spiegare la somiglianza delle imagini del mondo nei diversi individui umani. È obbligato a domandarsi: « Donde viene che l'imagine del mondo che io costruisco colla mia determinata percezione soggettiva e coi miei concetti, risulta simile a quella che un altro individuo umano costruisce cogli stessi due fattori soggettivi? E anzitutto come posso io dalla mia imagine soggettiva del mondo

concludere riguardo a quella d'un altro uomo? » Il realista metafisico crede di poter ricavare la somiglianza fra le imagini soggettive dei varî uomini, dal fatto ch'essi praticamente si trovan d'accordo: e dalla somiglianza fra tali imagini crede di poter ulteriormente ricavare l'uguaglianza degli spiriti individuali o degli « Io in sè », che stanno alla base dei singoli soggetti umani della percezione.

Questa conclusione è dunque del tipo che ricava da una somma di effetti il carattere delle cause che stanno alla loro base. Ammette cioè che da un numero sufficientemente grande di casi si possa conoscere il comportamento delle cause in modo tale da sapere come esse si comporteranno in altri casi. Una simile conclusione è del tipo che si chiama induttivo. I suoi risultati si dovranno modificare, se un'ulteriore osservazione darà qualche cosa d'inatteso, poi che il carattere dei risultati è determinato solo dall'aspetto individuale delle avvenute osservazioni. Il realista metafisico ritiene però che questa conoscenza condizionata delle cause sia più che sufficiente per la vita pratica.

Il metodo induttivo è fondamentale pel realismo metafisico moderno. Vi fu un tempo in cui si riteneva che dai concetti si potesse sviluppar fuori qualche cosa che non fosse più concetto, e si potesse ottenere la conoscenza di quegli esseri reali metafisici, di cui il realismo metafisico aveva allora bisogno. Questo genere di filosofia appartiene oggi alle cose sorpassate; in sua vece si ritiene che da un numero sufficientemente grande di fatti percettivi, si possa ricavare il carattere della « cosa in sè » che sta alla base di essi fatti. Come prima si cercava di sviluppare il metafisico fuor dai concetti, così oggi si cerca di svilupparlo fuor dalle percezioni. Poichè i concetti

ci appariscono perfettamente chiari, si riteneva un tempo di poterne derivare con assoluta sicurezza anche il metafisico. Le percezioni a cui ora si ricorre non sono per noi ugualmente chiare. Ognuna che segue, si presenta un po' diversa dalle analoghe che l'avevano preceduta. Quindi quel che si era concluso dalle precedenti, viene un po' modificato da ognuna delle successive. Il quadro che in tal maniera si ottiene per il metafisico, si può quindi ritenere solo relativamente esatto; è soggetto a correzioni per casi futuri. Caratterizzata da questo principio metodico è la metafisica di Edoardo von Hartmann, il quale ha posto come motto sul frontispizio della sua prima grande opera: «Risultati speculativi secondo il metodo induttivo delle scienze naturali».

Il quadro che oggi il realista metafisico si fa delle sue «cose in sè», è un quadro ottenuto per induzione. Della esistenza di una connessione oggettivamente reale nel mondo, accanto a quella «soggettiva» conoscibile per mezzo di percezione e concetto, egli si persuade per via di considerazioni sul processo della conoscenza. Come sia fatta questa realtà soggettiva, egli crede di poterlo determinare per mezzo di induzioni basate sulle sue percezioni.

LA REALTÀ DELLA LIBERTÀ

IX

I FATTORI DELLA VITA.

Ricapitoliamo quanto abbiamo acquisito nei capitoli precedenti. Dinanzi all'uomo il mondo si presenta come una molteplicità, come una somma di singolarità. Una di queste singolarità, una cosa fra le cose, è egli stesso. Quest'aspetto del mondo lo designamo semplicemente come dato, e, in quanto non lo sviluppiamo per via di attività cosciente, ma ce lo troviamo dinanzi, come percezione. Entro il mondo delle percezioni percepiamo noi stessi. Questa autopercezione rimarrebbe lì come una delle tante altre percezioni, se dal mezzo di questa autopercezione non emergesse un qualcosa, che si dimostra appropriato a collegare fra loro le percezioni in generale, e quindi anche la somma di tutte le altre percezioni con quella del nostro sè. Questo qualcosa che emerge non è più mera percezione; non ce lo troviamo dinanzi come le percezioni; sorge per opera d'un'attività. Sulle prime apparisce legato

con ciò che noi percepiamo come nostro sè. Ma, conformemente alla sua intima natura, si estende al di là del sè. Aggiunge alle singole percezioni delle determinazioni ideali, che sono in rapporto le une colle altre e che hanno le loro radici in un intero. Determina idealmente, come fa per tutte le altre percezioni, anche quanto risulta dall'autopercezione, e lo contrappone agli oggetti come soggetto, come «io». — Questo qualcosa è il pensiero, e le qualifiche ideali sono i concetti e le idee. Il pensiero comincia dunque ad estrinsecarsi nella percezione del sè; ma non è soltanto soggettivo; preesiste al soggetto: chè il sè non diventa soggetto senza l'aiuto del pensiero. Questo rapporto mentale col sè, è una determinazione vitale della nostra personalità. È per esso che noi conduciamo un'esistenza puramente ideale: è per esso che noi ci sentiamo esseri pensanti. Questa determinazione vitale rimarrebbe puramente concettuale (logica) se non intervenisse alcun'altra qualificazione del nostro sè. Saremmo allora esseri la cui vita si ridurrebbe alla produzione di rapporti puramente ideali fra le varie percezioni e fra le percezioni e noi stessi. Se la produzione di un simile rapporto mentale, si chiama una conoscenza, e lo stato del nostro sè, che si ottiene per mezzo di essa un sapere, noi dovremmo considerarci — nell'ipotesi superiormente fatta — come esseri puramente conoscenti e sapienti.

Ma l'ipotesi non regge. Noi riferiamo le percezioni a noi, non soltanto in modo ideale per mezzo del concetto, ma anche per mezzo del sentimento, come abbiamo veduto. Non siamo quindi esseri con un contenuto vitale puramente concettuale. Il realista primitivo vede anzi nella vita del sentimento una più reale vita della personalità che nell'elemento

puramente ideale del sapere. E, dal suo punto di vista, egli ha tutte le ragioni. Il sentimento, dal lato soggettivo, è proprio quel che la percezione è dal lato oggettivo. Secondo il principio fondamentale del realismo primitivo, che è reale tutto ciò che può essere percepito, il sentimento è la garanzia della realtà della propria personalità. Il monismo deve però accordare al sentimento lo stesso completamento che stima necessario per la percezione, quando vuol rappresentarsela come realtà perfetta. Per il monismo il sentimento è una realtà incompleta, che nella prima forma in cui ci è data non contiene ancora il suo secondo fattore, il concetto o l'idea. È per ciò che nella vita il sentimento apparisce anche, come la percezione, *prima* della conoscenza. Noi dapprima abbiamo il sentimento della nostra esistenza; e solo nel corso del graduale sviluppo ci apriamo la strada fino al punto in cui in mezzo all'ottusa esistenza ci apparisce il concetto del nostro sè. Ciò che *per noi* sorge solo più tardi, è però originariamente congiunto in modo inseparabile col sentimento. L'uomo primitivo arriva per questa circostanza all'opinione che nel sentimento l'esistenza si presenti a lui direttamente e nel sapere indirettamente. La formazione della vita del sentimento gli apparisce quindi più importante d'ogni altra cosa. Egli ritiene di aver afferrato la connessione del mondo, quando l'ha accolta nel suo sentimento. E, come mezzo alla conoscenza, egli adopera non il sapere ma il sentimento. Poichè il sentimento è cosa affatto individuale, che va al pari colla percezione, il filosofo del sentimento eleva a principio universale un principio che ha valore solo dentro la sua personalità. Cerca di impregnare il mondo intiero del suo proprio sè. Ciò che il monismo vuole

afferrare nel concetto, il filosofo del sentimento cerca di raggiungerlo col sentimento, e considera tale sua comunione cogli oggetti come la più diretta e immediata.

La tendenza qui accennata, la filosofia del sentimento, è il *misticismo*. L'errore di questa maniera di vedere consiste in ciò che essa vuole sperimentare quel che deve sapere, e vuol elevare un elemento individuale, il sentimento, a un valore universale. Il sentimento è un atto puramente individuale, il riferimento del mondo esterno al nostro soggetto, in quanto tale riferimento trova espressione in una esperienza puramente soggettiva.

Vi è anche un'altra estrinsecazione della personalità umana. L'Io vive, per mezzo del suo pensiero, la vita generale dell'universo, e per mezzo del medesimo riferisce in modo puramente ideale (concettuale) le percezioni a sè e sè alle percezioni. Nel sentimento esperimenta un rapporto degli oggetti col suo soggetto. Nella volontà il caso è inverso. Nella volontà abbiamo ugualmente una percezione dinanzi a noi, precisamente quella del rapporto individuale del nostro sè cogli oggetti. Quel che nella volontà non è fattore puramente ideale, è ugualmente solo oggetto di percezione, come avviene per qualsiasi cosa del mondo esterno.

Tuttavia il realismo primitivo crederà anche qui di aver a che fare con un qualcosa di molto più reale di quello che si può raggiungere per via del pensiero. Vedrà nella volontà un elemento in cui si scopre *direttamente* un divenire, un cagionare, e la contrapporrà al pensiero, che prende il divenire come concetto. Ciò che l'Io compie per via della sua volontà, rappresenta, per questo modo di vedere, un processo direttamente vissuto. Il seguace di una

tale filosofia crede di afferrare realmente nella volontà il segreto del divenire del mondo. Mentre gli altri avvenimenti ei può seguirli solo dal di fuori per mezzo della percezione, egli nella sua volontà crede di poter sperimentare in modo assolutamente immediato un divenire reale. La forma d'esistenza, nella quale gli apparisce entro il sè la volontà, diventa per lui un principio fondamentale della realtà. La sua propria volontà gli apparisce come un caso particolare del divenire generale del mondo: e il divenire del mondo come una volontà generale. La volontà si eleva a principio universale, come nel misticismo il sentimento si elevava a principio della conoscenza. Questo modo di vedere è la *filosofia della volontà* (telismo). Ciò che si può sperimentare solo individualmente costituisce per essa il fattore essenziale del mondo.

Come non si può chiamar scienza il misticismo, così non si può chiamar scienza la filosofia della volontà. Chè entrambe ritengono insufficiente la penetrazione concettuale del mondo: entrambe richiedono, accanto al principio ideale dell'esistenza, anche un principio reale. Ma poichè questi cosidetti principî reali noi non abbiamo modo di afferrarli che per mezzo della percezione, l'opinione dei mistici e dei telisti riviene a questo: « Ci sono due sorgenti di conoscenza: quella del pensiero e quella della percezione, la quale ultima si presenta come esperienza individuale nel sentimento e nella volontà. Poichè le acque dell'una sorgente, le esperienze, non posson venir ricevute direttamente nei canali dell'altra, del pensiero, i due modi di conoscenza, la percezione (l'esperienza) e il pensiero continuano — senza mediazione superiore — a sussistere l'uno accanto all'altro. Accanto al principio ideale raggiun-

gibile per via del sapere, c'è anche un principio reale del mondo raggiungibile per via dell'esperienza ». In altre parole, il misticismo e la filosofia della volontà sono realismo primitivo, in quanto seguono la massima che è reale ciò che viene direttamente percepito (sperimentato). Rispetto all'originario realismo primitivo, commettono però l'inconseguenza di elevare una determinata forma della percezione (il sentimento o la volontà) a unico mezzo di conoscenza, mentre dovrebbero inchinarsi in generale al principio che il percepito è reale e attribuire anche alla percezione esterna un egual valore conoscitivo.

La filosofia della volontà diventa poi realismo metafisico quando trasporta la volontà anche in quelle sfere dell'esistenza in cui una diretta esperienza di essa volontà non è possibile come nel proprio soggetto, quando applica al di fuori del soggetto un principio pel quale l'esperienza soggettiva è l'unico criterio di realtà. E come realismo metafisico la filosofia della volontà incorre nelle contraddizioni accennate nel capitolo precedente e che ogni realismo metafisico deve superare e riconoscere: la volontà è un divenire universale solo in quanto si ricollega idealmente col resto del mondo.

X

L'IDEA DELLA LIBERTÀ.

Il concetto dell'albero è, per la conoscenza, condizionato dalla percezione dell'albero. Di fronte a una determinata percezione io posso estrarre fuor dal sistema generale dei concetti solo un determinato concetto. Il nesso fra concetto e percezione vien determinato indirettamente e obiettivamente per mezzo del pensiero applicato alla data percezione. Il collegamento della percezione col suo concetto viene riconosciuto dopo l'atto percettivo; ma la correlazione è già nella cosa stessa.

Il caso si presenta diverso per la nostra volontà. Qui la percezione è la capacità individuale del nostro essere, mentre il concetto è l'elemento universale in noi. Ciò che per mezzo del concetto entra in rapporto ideale col mondo esterno, è qui la nostra propria esperienza, una percezione riguardante noi stessi. E invero mi percepisco come un essere attivo, agente sul mondo esterno. Nella conoscenza del mio proprio volere io congiungo il concetto con una corrispondente percezione, con quella di una particolare estrinsecazione della volontà. In altre parole io innesto la mia capacità individuale (il volere) nel divenire generale del mondo con l'aiuto del mio pensiero. Quando una percezione esterna spunta sull'orizzonte della nostra esperienza, il contenuto del concetto corrispondente è dato dall'intuizione. L'intuizione è l'origine del contenuto di tutto il nostro sistema concettuale. La

percezione m'indica soltanto quale concetto devo adoperare nel dato caso fuor dalla somma delle mie intuizioni. Il contenuto di un concetto è infatti condizionato, ma non prodotto, dalla percezione; è dato intuitivamente e collegato per via del pensiero colla percezione. Parimenti il contenuto concettuale di un atto volitivo non possiamo derivarlo da quest'atto volitivo: è l'intuizione che ce lo dà.

Ora se l'intuizione concettuale (il contenuto ideale) del mio atto volitivo si presenta prima della sua percezione, allora il contenuto della mia azione individuale è il risultato di una determinazione ideale. La ragione per cui fuor dalla somma di tutte le intuizioni a me possibili ne estraggo proprio quell'una, non si può ricercare in un oggetto della percezione, ma sta nella mutua dipendenza, puramente ideale, dei membri del mio sistema d'idee. In altre parole, per il mio volere non posso trovare alcun elemento determinante nel mondo della percezione, ma solo nel mondo delle idee. Il volere è determinato dall'idea. — Il sistema concettuale che corrisponde al mondo esterno è condizionato da questo stesso mondo esterno. Quale intuizione corrisponda ad una percezione, deve essere determinato da quest'ultima; come questa intuizione si riconnetta col resto del nostro edifizio di idee, dipende a sua volta dal contenuto intuitivo. La percezione condiziona quindi direttamente il suo concetto, e indirettamente anche la sua posizione nel mio sistema concettuale del mondo. Il contenuto ideale (estratto dal sistema concettuale) di un atto volitivo, che precede l'atto volitivo, è determinato solo dal sistema concettuale stesso. — Un atto volitivo, che non dipenda da null'altro che da questo contenuto ideale, deve considerarsi esso stesso come ideale, come determinato

dall'idea. Con ciò naturalmente non si dice che ogni atto volitivo sia determinato solo dall'idea. Tutti i fattori che determinano l'individualità umana hanno influenza sul volere.

Per il singolo atto volitivo c'è da considerare il *motivo* e la *molla spingente*. Il motivo è il fattore concettuale; la molla spingente è il fattore percettivo del volere. Il fattore concettuale o motivo è la causa determinante momentanea del volere; la molla spingente è la causa determinante permanente nell'individuo. Motivo del volere può essere solo un concetto puro od un concetto in un determinato rapporto con la percezione, cioè una rappresentazione. Concetti generali e individuali (o rappresentazioni) divengono motivi del volere in quanto agiscono sull'individuo umano e lo determinano all'azione in una certa direzione. Un medesimo concetto (o una medesima rappresentazione) agisce però diversamente su individui diversi. Muove uomini diversi ad azioni diverse. Il volere non è quindi un mero risultato del concetto (o della rappresentazione) ma anche della natura individuale dell'uomo. Questa natura individuale la chiameremo — con Ed. von Hartmann — la *disposizione caratterologica*. Il modo in cui concetto e rappresentazione agiscono sulla disposizione caratterologica dell'uomo, dà alla sua vita una determinata impronta morale od etica.

La disposizione caratterologica vien formata dal contenuto intrinseco più o meno permanente del nostro soggetto, cioè dal contenuto delle nostre rappresentazioni e dei nostri sentimenti. Una rappresentazione, che in questo momento mi si presenta, mi incita o no ad un atto volitivo a seconda del rapporto ch'essa ha col restante mio contenuto rappresentativo e anche colle mie peculiarità di sentimento. Ma il mio con-

tenuto rappresentativo è a sua volta condizionato dalla quantità di concetti che nel corso della mia vita individuale sono venuti a contatto con percezioni, sono cioè divenuti rappresentazioni. Ma tale quantità dipende a sua volta dalla mia maggiore o minore capacità d'intuizione e dall'ampiezza delle mie osservazioni, cioè dal fattore soggettivo e oggettivo delle esperienze, dalle condizioni interiori e dall'ambiente. In modo affatto particolare la mia disposizione caratterologica è determinata dalla mia vita di sentimento. A seconda che una determinata rappresentazione o concetto mi farà sentire piacere o dolore, essa diventerà per me motivo di agire oppur no. — Questi sono gli elementi da considerare in un atto volitivo. La rappresentazione immediatamente presente o il concetto, che divengono motivo, determinano la mèta, lo scopo del mio volere; la mia disposizione caratterologica mi determina a dirigere la mia attività a tale mèta. La rappresentazione di fare una passeggiata nella prossima mezz'ora, determina lo scopo del mio agire; ma questa rappresentazione diviene motivo del volere solo se coincide con una appropriata disposizione caratterologica, cioè solo se, attraverso le esperienze della mia vita anteriore, si sono formate in me le rappresentazioni della convenienza del passeggiare e del valore della salute, e inoltre se alla rappresentazione del passeggiare si accoppia in me il sentimento del piacere.

Dobbiamo quindi distinguere: 1°) le possibili disposizioni soggettive che sono atte ad elevare a motivi certi concetti e rappresentazioni; 2°) i possibili concetti e rappresentazioni che sono capaci di influenzare la mia disposizione caratterologica in modo tale da provocare un atto volitivo. Quelle costituiscono le m o l l e, questi gli s c o p i della moralità.

Le molle della moralità possiamo ritrovarle cercando di quali elementi si compone la vita individuale.

Il primo gradino della vita individuale è la *percezione*, e precisamente la percezione sensitiva. Noi siamo qui in quella regione della nostra vita individuale in cui la percezione si trasforma immediatamente in volontà, senza intervento di sentimenti o di concetti. La molla dell'uomo, in questo caso, si può chiamare senz'altro *impulso*. La soddisfazione dei nostri bisogni inferiori puramente animali (fame, rapporti sessuali bruti ecc.) si compie in tal guisa. La caratteristica della vita d'impulso consiste nell'immediatezza con cui la percezione singola provoca l'atto volitivo. Questo modo di determinazione della volontà, che originariamente è proprio solo della vita dei sensi inferiori, può però venire esteso anche alle percezioni dei sensi superiori. Alla percezione di un qualche divenire nel mondo esterno, senza oltre pensare e senza che alla percezione si unisca in noi un particolar sentimento, facciamo seguire un'azione: così avviene ordinariamente nella pratica convenzionale cogli altri uomini. La molla di quest'azione si chiama *tatto o gusto morale*. Quanto più spesso si compirà questo immediato succedere di un atto volitivo ad una percezione, tanto più l'uomo si mostrerà capace di agire puramente sotto l'influsso del tatto, cioè il *tatto* diverrà sua disposizione caratterologica.

La seconda sfera della vita umana è il *sentimento*. Alle percezioni del mondo esterno si connettono determinati sentimenti. Questi sentimenti possono divenire molle d'azione. Quando vedo un uomo affamato, la compassione può divenir molla al mio agire. Tali sentimenti sono all'incirca: il pudore, l'orgoglio, il sentimento d'onore, l'umiltà, il pentimento, la com-

passione, il sentimento della vendetta e della gratitudine, il pietismo, la fedeltà, il sentimento dell'amore e del dovere [1].

Il terzo gradino della vita è finalmente quello del pensiero e della rappresentazione. Per mera riflessione può una rappresentazione o un concetto divenire motivo di azione. Le rappresentazioni divengono motivi pel fatto che nel corso della vita noi connettiamo continuamente certi scopi del volere con percezioni che, in forma più o meno modificata, ritornano sempre. Chè, per uomini i quali non siano affatto privi di esperienza, con determinate percezioni si affacciano sempre alla coscienza anche le rappresentazioni delle azioni ch'essi hanno compiuto o visto compiere in casi analoghi. Queste rappresentazioni ondeggiano loro innanzi come modelli determinanti per tutte le successive risoluzioni; divengono parte della loro disposizione caratterologica. Tale molla del volere possiamo chiamarla esperienza pratica. L'esperienza pratica si trasforma gradualmente in un puro agire con tatto. Tale è il caso quando determinate imagini tipiche di azioni si sono così strettamente fuse nella nostra coscienza con rappresentazioni di determinate situazioni della vita, che noi, al presentarsi dell'occasione, passiamo immediatamente dalla percezione al volere saltando a piè pari sopra qualsiasi riflessione basantesi sull'esperienza.

Il gradino più alto della vita individuale è il pensiero puramente concettuale, senza riguardo a un determinato contenuto percettivo. Noi determiniamo il contenuto di un concetto per pura intuizione fuori

[1] Una esposizione completa dei principî della moralità si trova (dal punto di vista del realismo metafisico) in Ed. von Hartmann, *Fenomenologia della coscienza morale.*

della sfera ideale. Un simile concetto non contiene nulla che si riferisca a determinate percezioni. Quando noi arriviamo al volere sotto l'influenza di un concetto che implica una percezione, cioè di una rappresentazione, allora è questa percezione che ci determina attraverso il pensiero concettuale. Ma quando noi agiamo sotto l'influenza di mere intuizioni, la molla del nostro agire è il pensiero puro. Poichè in filosofia si è abituati a chiamare ragione la facoltà del pensiero puro, così è giustificato di chiamare ragione pratica la molla morale caratteristica di questo gradino. Più chiaramente di tutti ha trattato di questa molla della volontà Kreyenbühl (*Philosophische Monatshefte*, volume XVIII, fasc. 3). Io considero il suo scritto su questo argomento come una delle più importanti produzioni della filosofia contemporanea, nel campo dell'Etica. Kreyenbühl chiama la molla, di cui parliamo, apriori pratico considerando che la spinta all'azione deriva immediatamente dalla mia intuizione.

È chiaro che una simile spinta non si può più, strettamente, considerare come appartenente al campo delle disposizioni caratterologiche. Chè ciò che qui agisce come molla, non è più un qualchè di meramente individuale in me, ma è il contenuto ideale, e conseguentemente universale, della mia intuizione. Appena io considero questo contenuto come la base e il punto di partenza di un'azione, io entro nel campo della volontà, e non importa se il concetto esisteva già da tempo in me o è giunto alla mia coscienza solo immediatamente prima dell'azione, cioè non importa se era già presente in me come disposizione oppur no.

A un vero atto volitivo si viene soltanto quando una spinta momentanea all'azione, in forma di un

concetto o di una rappresentazione, agisce sulla disposizione caratterologica. Una tale spinta diviene allora un motivo di volizione.

I motivi della moralità sono rappresentazioni e concetti. Vi sono degli etici che vedono anche nel sentimento un motivo della moralità, e per es. ritengono che scopo dell'azione morale sia la produzione della massima quantità possibile di piacere nell'individuo agente. Il piacere in sè non può però diventare un motivo, ma solo lo può un *piacere rappresentato*. *La rappresentazione* di un futuro sentimento, ma non il sentimento in se stesso, può agire sulla mia disposizione caratterologica. Chè il sentimento, nel momento dell'azione, non esiste ancora, ma deve essere provocato appunto dall'azione.

La *rappresentazione* del proprio o dell'altrui bene si può però giustamente considerare come un motivo della volontà. Il principio di ottenere colle proprie azioni la massima quantità possibile di piacere proprio, cioè di raggiungere la felicità individuale, si chiama *egoismo*. Questa felicità individuale si cerca di raggiungere o col pensare solo al proprio bene, senza riguardo alcuno, magari a prezzo, della felicità di altri individui (egoismo puro), oppure col procacciare il bene altrui per la ragione che dalla felicità altrui si attende indirettamente un'influenza benefica sulla propria persona o che dal danno altrui si teme vengano minacciati gli interessi proprî (morale prudenziale). Il contenuto particolare dei principî morali egoistici dipenderà poi dalla rappresentazione che l'uomo si farà della felicità propria o dell'altrui. A seconda di quel ch'egli considererà come un bene della vita (agiatezza, speranza di felicità, liberazione da diversi mali, ecc.) egli determinerà il contenuto della sua aspirazione egoistica.

Un ulteriore motivo è da vedersi nel contenuto puramente concettuale di un'azione. Questo contenuto non riguarda (come la rappresentazione del proprio piacere) soltanto la singola azione, ma la giustificazione di un'azione per mezzo di un sistema di principî morali. Questi principî possono regolare la vita morale in forma di concetti astratti, senza che il singolo si preoccupi dell'origine dei concetti. Allora noi sentiamo semplicemente la sottomissione al concetto morale, che ondeggia come comandamento, come necessità al di sopra delle nostre azioni. La giustificazione di tale necessità la lasciamo a chi richiede la sottomissione, cioè all'autorità morale che noi riconosciamo (capo di famiglia, stato, costume sociale, autorità ecclesiastica, rivelazione divina). Una speciale forma di questi principî morali è quella in cui il comandamento non vien proclamato da un'autorità esterna, ma dal nostro proprio interno (autonomia morale). Crediamo allora di sentire nel nostro proprio interno la voce alla quale dobbiamo sottometterci. Il nome di questa voce è la coscienza.

Si ha un progresso morale quando l'uomo non eleva a motivo del suo agire semplicemente il comandamento di un'autorità esterna o di quella interna, ma quando si sforza di riconoscere la ragione per cui una certa massima deve valergli come motivo. Questo progresso è quello che distingue dalla morale autoritaria l'azione basata sul giudizio morale. L'uomo giunto a questo gradino studierà le necessità della vita morale e dalla conoscenza delle medesime si lascerà determinare alle sue azioni. Tali necessità sono: 1°) il massimo bene possibile della collettività umana, puramente per esso medesimo bene; 2°) il progresso della civiltà ossia l'evoluzione morale dell'umanità verso una sempre maggior perfezione;

3°) la realizzazione di fini morali individuali concepiti per pura intuizione.

Il massimo bene possibile della collettività umana sarà naturalmente concepito in modo diverso da uomini diversi. Il principio non implica una determinata rappresentazione di questo bene, ma significa che ogni singolo uomo, che riconosce tale principio, si sforza di far quello che secondo il suo giudizio massimamente promuove il bene della collettività umana.

Il progresso della civiltà si presenta, per colui il quale accoppia un sentimento di piacere ai beni della civiltà, come un caso speciale del principio morale precedente. Egli dovrà però tener conto della sparizione e della distruzione di parecchie cose che contribuiscono anche al bene dell'umanità. È d'altra parte possibile che qualcuno veda nel progresso della civiltà una necessità morale, indipendentemente dal sentimento di piacere con esso connesso. Per costui tale progresso è quindi un secondo principio morale a sè.

Tanto la massima del bene collettivo quanto quella del progresso della civiltà riposano sulla rappresentazione, cioè sul rapporto in cui si pone il contenuto delle idee morali rispetto a determinate esperienze (percezioni). Il più alto principio morale che si possa pensare è però quello che non contiene in precedenza alcun rapporto simile, ma che sgorga dalla sorgente della pura intuizione e ricerca solo in appresso il rapporto colla percezione (colla vita). La determinazione di quello che si deve volere viene qui da un tribunale diverso di quello dei casi precedenti. Chi ubbidisce al principio morale del bene collettivo, in tutte le sue azioni si domanderà prima quale contribuzione i suoi ideali portano a questo bene col-

lettivo. Chi segue il principio morale del progresso della civiltà, si comporterà analogamente. Ma c'è qualche cosa di più alto, che non parte nel caso singolo da un determinato e singolo scopo morale, ma dà un valore a tutte le massime morali, e domanda sempre se nel dato caso è l'un principio morale, oppur l'altro, che è il più importante. Può avvenire che qualcuno in date condizioni consideri come giusto (ed elevi a motivo della sua azione) il favorire il progresso della civiltà, in altre condizioni il favorire il bene collettivo, in altre ancora il favorire il bene proprio. Ma solo quando tutte le altre ragioni di determinazione passano in seconda linea, viene in prima linea l'intuizione concettuale. Tutti gli altri motivi allora spariscono, e solo il contenuto ideale dell'azione agisce come motivo della medesima.

Fra i gradi della disposizione caratterologica avevamo messo come il più alto quello che agisce come pensiero puro, come ragion pratica. Fra i motivi abbiamo ora messo come il più alto l'intuizione concettuale. Ma una più minuta riflessione ci fa subito vedere che, a questo grado della moralità, molla e motivo coincidono, che cioè nè una disposizione caratterologica predeterminata, nè un principio morale esterno, assunto per norma, agiscono sulle nostre azioni. L'azione non è fatta su stampo o modello, non è eseguita secondo le regole di un codice morale, e neppure è compiuta dall'uomo automaticamente per una spinta esterna, ma è interamente determinata dal suo contenuto ideale.

Una simile azione presuppone la capacità delle intuizioni morali. A chi manca la capacità di crearsi per ogni singolo caso la sua speciale massima morale, non sarà neppure possibile di arrivare mai alla vera volontà individuale.

Questo principio morale è in assoluta opposizione a quello kantiano: «opera in modo che le norme del tuo operare possano valere per tutti gli uomini». Tale proposizione è la morte di ogni agire individuale. Non come tutti gli uomini agirebbero, ma come io ho da agire nel caso individuale, debbo considerare.

Una critica superficiale potrebbe a ciò obiettare: «Come può l'azione essere in modo individuale improntata al caso particolare e alla particolar situazione, e contemporaneamente essere determinata fuor dall'intuizione, in modo puramente ideale?». Questa obiezione poggia sopra una confusione fra motivo morale e contenuto percettivo dell'azione. Quest'ultimo può essere motivo, e lo è per es. nel progresso della civiltà, nelle azioni di origine egoistica ecc., ma non lo è nelle azioni basate sulla pura intuizione morale. Il mio io rivolge naturalmente lo sguardo su questo contenuto percettivo, ma non si lascia determinare dal medesimo. Tale contenuto è utilizzato solo per avere un concetto conoscitivo, ma il relativo concetto morale l'io non lo ricava dall'oggetto. Il concetto conoscitivo, quando io mi trovi dinanzi a una determinata situazione, coincide col concetto morale soltanto se io son collocato nel punto di vista di un determinato principio morale. Se sto sul terreno morale dell'evoluzione della civiltà, allora vado pel mondo con un itinerario obbligato. Da ogni divenire che percepisco e che mi può occupare, risulta subito un dovere morale per me: quello di contribuire a che quel divenire sia messo al servizio dell'evoluzione della civiltà. Oltre al concetto, che mi rivela le naturali connessioni di un divenire o di una cosa, il divenire e la cosa portano un'etichetta morale che per me, essere morale, contiene una indicazione

etica di come mi devo comportare. Ma questa etichetta morale, quando si arriva a un punto di vista più alto, cade, e la mia maniera di operare deriva in ogni singolo caso dalla mia idea; e precisamente dall'idea che sorge in me di fronte al caso concreto.

Gli uomini sono diversi fra loro per potere intuitivo. In uno le idee ribollono, un altro le acquista solo a gran fatica. Le situazioni in cui gli uomini vivono e che formano la scena delle loro azioni, non sono meno diverse. Il modo di operare di un uomo dipenderà quindi dal modo in cui il suo potere intuitivo reagirà di fronte a una determinata situazione. La quantità delle idee attive in noi, il contenuto reale delle nostre intuizioni, costituisce ciò che di tutta l'universalità del mondo delle idee ha acquistato in ciascun uomo impronta individuale. In quanto questo contenuto intuitivo agisce sulle azioni, esso costituisce la potenzialità morale dell'individuo. Lasciar svolgere tale potenzialità è il canone morale di coloro che considerano tutti gli altri principî morali come subordinati. Questo punto di vista può chiamarsi individualismo etico.

Il fattore determinante di un'azione in ogni caso concreto è il ritrovamento della intuizione corrispondente, affatto individuale. A questo gradino della moralità non si può più parlare di concetti morali generali (norme, leggi). Norme generali presuppongono sempre fatti concreti da cui esse si possono derivare. Ma i fatti vengono creati per mezzo dell'operare umano.

Quando noi ricerchiamo la legge, il concetto, nell'opere degl'individui, dei popoli, delle epoche, otteniamo un'etica, non come scienza di norme morali, sibbene come dottrina naturale della moralità. Le leggi per tal via ottenute si comportano rispetto

all'operare umano come le leggi naturali si comportano rispetto a un particolar fenomeno. Ma non sono affatto identiche con le leggi che noi poniamo a base del nostro operare. Dalla riflessione mia o di un altro sopra un'azione da me compiuta, possono saltar fuori le massime morali che entrano ivi in gioco. Ma mentre io agisco non mi muove la massima morale, bensì l'*amore* all'oggetto che voglio realizzare per mezzo della mia azione. Io non domando a nessun uomo e a nessun codice morale se devo compiere l'azione, ma la compio appena ne ho concepita l'idea. Solo per questo essa è *mia* azione. Se uno agisce perchè riconosce determinate norme morali, la sua azione è il risultato dei principî che si trovano nel suo codice morale. Egli è semplicemente un esecutore. È un automa di ordine superiore. Aprite nella sua coscienza la valvola d'avviamento all'azione, e subito il meccanismo dei suoi principî morali si mette in moto e compie regolarmente il suo corso per produrre un'opera cristiana, umanitaria, altruistica, oppure un'opera di progresso della civiltà. Solo quando seguo il mio amore per l'oggetto, sono io stesso che agisco. Su questo gradino della moralità io non riconosco alcun signore al di sopra di me, non l'autorità esterna, non la cosidetta voce della mia coscienza. Non riconosco alcun principio esterno perchè ho trovato in me stesso la causa dell'azione, l'amore verso l'azione. Non esamino se la mia azione sia buona o cattiva: la compio perchè ne sono innamorato. E neppure mi domando come si comporterebbe un altro uomo nal caso mio, ma agisco come io voglio, come vuole la mia particolare individualità. Non è l'uso comune, il costume generale, la massima universale, la norma morale, che mi guida, ma è il mio amore all'azione. Non sento alcuna costrizione,

non la costrizione della natura (che mi guida nei miei impulsi) nè quella del comandamento morale. Voglio semplicemente estrinsecare quello che è in me.

I difensori delle norme morali generali diranno, di fronte a questo discorso, che se ciascuno ha il diritto di vivere a suo modo e di far ciò che gli garba, non c'è più differenza fra una buona azione e un delitto: qualsiasi birboneria che sia in me ha lo stesso titolo a estrinsecarsi, che l'intenzione di servire al miglioramento universale. Per me, come uomo morale, non deve valer di norma all'azione il fatto che ne ho concepito l'idea, ma l'esame successivo dal quale risulta se essa è buona o cattiva. Nel primo caso soltanto l'eseguirò.

A codesta osservazione risponderò che io non parlo di bambini e neppure di uomini che seguono i loro istinti animali o sociali. Io parlo di uomini che sono capaci di elevarsi al contenuto ideale del mondo. Che l'opera di un delinquente venga chiamata un'estrinsecazione dell'individualità nello stesso senso di un atto che prende corpo dall'intuizione pura, è possibile solo in un'epoca in cui uomini immaturi considerano gli impulsi ciechi come facienti parte dell'individualità dell'uomo. L'impulso animale che spinge al delitto non appartiene a ciò che è individuale nell'uomo, ma a ciò che è più generale in lui, a ciò che in tutti gli individui è ugualmente presente. L'individuale in me non è il mio organismo coi suoi impulsi e i suoi sentimenti, ma il mondo unitario delle idee, che risplende in questo organismo. I miei impulsi, i miei istinti, le mie passioni fanno soltanto che io appartenga alla specie generale uomo; la circostanza che in questi impulsi, in queste passioni e sentimenti, si estrinseca un ideale in un modo particolare, crea la mia individualità. Per i miei

istinti ed impulsi sono un uomo come se ne trovano dodici per dozzina; per la particolare forma dell'idea per la quale, entro la dozzina, mi designo come io, sono un individuo. Dalle differenze della mia natura animale, solo un essere a me estraneo potrebbe distinguermi dagli altri; per il mio pensiero, cioè per l'attivo riconoscimento dell'elemento ideale che vive nel mio organismo, mi distinguo io stesso dagli altri. Dell'azione del delinquente, non si può quindi dire che derivi dall'idea. Anzi, è proprio la caratteristica delle azioni delittuose di derivare dagli elementi extra-ideali dell'uomo.

Un'azione la cui causa stia nella parte ideale del mio essere individuale, è libera: ogni altra azione, che venga eseguita sia per forza di natura che per costrizione di una norma morale, è non libera.

Libero è solo l'uomo che in ogni momento della sua vita è in grado di ubbidire a se stesso. Un'azione morale è una mia azione solo se può in questo senso dirsi libera.

L'azione libera non esclude ma include le leggi morali: solo si distingue per stare più in alto delle azioni dettate da tali leggi. Perchè la mia azione dovrebbe servire meno al bene comune se io la compio per amore, che se io la compio perchè il servire al bene comune è un dovere? Il concetto di dovere esclude la libertà, perchè non vuole riconoscere l'individualità, ma ne reclama la sottomissione a una norma generale. La libertà dell'azione è concepibile solo dal punto di vista dell'individualismo etico.

« Ma come è possibile la convivenza degli uomini se ciascuno si sforza soltanto di affermare la sua individualità? » Ecco un'altra obiezione del moralismo. Esso crede che una convivenza degli

uomini sia possibile solo quando questi sono riuniti da un ordine morale comune per tutti. Il moralismo non comprende l'unicità del mondo delle idee. Non comprende che il mondo delle idee che è attivo in me, è quello medesimo che è attivo nel mio simile. La differenza fra me e il mio simile non consiste nel vivere in due mondi spirituali distinti, ma nel fatto che da un mondo d'idee comune egli riceve altre intuizioni di me. Egli vuole svolgere le sue intuizioni, io le *mie*. Se entrambi veramente creiamo dall'idea, senza seguire alcun impulso esterno (fisico o morale), non possiamo non incontrarci negli stessi sforzi, nelle stesse intuizioni. Un malinteso, un urto morale è escluso fra uomini moralmente *liberi*. Solo l'uomo moralmente non libero, che segue l'impulso naturale o il comandamento del dovere, urta contro il suo prossimo, quando questo non segue lo stesso istinto o lo stesso comandamento. *Vivere e lasciar vivere* è la massima fondamentale dell'uomo *libero*. Egli non conosce alcun *dovere*: quel ch'egli sarà per *volere* in un determinato caso, glielo dirà il suo patrimonio di idee.

Se non risiedesse nella sostanza umana la causa prima della tolleranza, questa non vi si potrebbe inoculare per nessuna legge esterna! Solo perchè gli individui umani *sono* di uno spirito, possono vivere anche gli uni vicini agli altri. Il libero vive nella fiducia che l'altro libero appartiene con lui ad uno stesso mondo spirituale e deve incontrarsi con lui nelle stesse intenzioni. Il libero non chiede al suo simile alcun consenso, ma se lo attende perchè sa che così vuole la natura umana.

Ci saranno molti che osserveranno: « Il concetto dell'uomo libero che tu tracci, è una chimera che non si trova realizzata in nessun luogo. Noi abbiamo da

fare con uomini reali, e sulla moralità di essi c'è da sperare solo se ubbidiscono ad un comandamento, se concepiscono la loro missione morale come un dovere, e non se seguono liberamente le loro inclinazioni e il loro amore ». Non lo nego. Un cieco soltanto potrebbe negarlo. Ma allora via tutta l'ipocrisia della moralità! Dite semplicemente: « La natura umana deve essere forzata alle sue azioni, finchè non è libera ». Se poi la non-libertà sia dovuta a cause fisiche o a leggi morali, se l'uomo sia non-libero perchè segue senza misura l'impulso del sesso o perchè è avviluppato dai legami della moralità convenzionale, è del tutto indifferente. Ma non crediate che un simile uomo possa a diritto chiamar sua un'azione, a cui è spinto da una forza estranea! Fuori però da quest'ordine forzato si elevano gli spiriti liberi, che trovano se stessi in mezzo agli impacci del costume, dell'imposizione legale, della pratica religiosa! Liberi sono in quanto seguono solo se stessi, non liberi in quanto si sottomettono. Chi di noi può dire che in tutte le sue azioni egli è veramente libero? Ma in ciascuno di noi alberga un'entità più profonda, in cui l'uomo libero trova espressione.

La nostra vita si compone di azioni libere e non libere. Ma noi non possiamo arrivare al fondo del concetto dell'uomo, senza arrivare allo spirito libero come all'espressione più pura della natura umana. Noi siamo veri uomini solo in quanto siamo liberi.

« Questo è un ideale » diranno molti. Senza dubbio; ma un ideale che come elemento reale si fa strada verso la superficie della nostra essenza. Non è un ideale pensato o sognato, ma un ideale che ha vita e che si annunzia chiaramente anche nelle sue forme

d'esistenza più imperfette. Se l'uomo fosse unicamente un essere naturale, sarebbe assurdo ricercare degli ideali, reclamare cioè la realizzazione di idee momentaneamente inattive. Di fronte a una cosa del mondo esterno, l'idea è determinata dalla percezione: noi abbiamo fatto la nostra parte quando abbiamo riconosciuto il legame fra idea e percezione. Ma di fronte all'uomo non è così. Il contenuto della sua esistenza non è determinato senza lui stesso: il suo concetto (spirito libero) non è in precedenza unito obiettivamente con l'imagine percettiva uomo, in modo che la conoscenza abbia poi solo a confermare il fatto. L'uomo deve per sua propria attività riunire il suo concetto con la percezione uomo. Concetto e percezione qui coincidono solo quando l'uomo stesso li fa coincidere. Ma in ciò egli riesce solo quando ha trovato il concetto dello spirito libero, cioè il suo proprio concetto. Nel mondo obiettivo ci è segnata dalla nostra organizzazione una linea di separazione fra percezione e concetto, e solo la conoscenza ci fa superare il confine. Nella natura soggettiva tale confine esiste ugualmente; e l'uomo lo supera nel corso della sua evoluzione quando nella sua esistenza esterna incorpora il suo concetto di se stesso. Così tanto la vita intellettuale che la vita morale dell'uomo ci riportano alla sua natura duplice: alla percezione (l'esperienza immediata) e al pensiero. La vita intellettuale supera la dualità naturale per mezzo della conoscenza, quella morale per mezzo della effettiva realizzazione dello spirito libero. Ogni essere ha il suo concetto innato (la legge del suo esistere e del suo agire); ma questo nelle cose esterne è inseparabilmente congiunto con la percezione e solo nell'interno del nostro organismo spirituale vien da lei separato. Nell'uomo invece,

concetto e percezione sono dapprima *effettivamente* separati e *vengono effettivamente* riuniti solo dopo da lui stesso. Si può obiettare: « Alla nostra percezione dell'uomo, come ad ogni altra cosa, corrisponde in ogni momento della sua vita un determinato concetto. Io posso formarmi il concetto di un uomo dozzinale ed un simile uomo può essermi dato anche come percezione; quando io accanto ad esso porto il concetto dello spirito libero, vengo ad avere due concetti per uno stesso oggetto ».

Ma questa osservazione è unilaterale. Come oggetto della percezione io sono sottoposto a una mutazione continua. Da bambino ero un altro, da giovinetto un altro, un altro da uomo. Anzi in ogni istante la mia imagine percettiva è diversa da quella dell'istante precedente. Queste modificazioni possono avvenire in modo che in esse si riveli sempre lo stesso uomo dozzinale, oppure che esse rappresentino l'estrinsecazione dello spirito libero. A tali modificazioni è sottoposto il mio agire come oggetto di percezione.

Nell'oggetto di percezione uomo è data la possibilità di trasformarsi, come nel seme vegetale è data la possibilità di divenir pianta sviluppata. La pianta si trasformerà per virtù delle forze oggettive che in lei risiedono; l'uomo rimane nel suo stato incompiuto, s'egli non prende in se stesso la materia della trasformazione e se non si trasforma per forza propria. La natura fa dell'uomo solo un essere naturale; la società ne fa un essere che agisce secondo date leggi: ma essere *libero* può egli farsi solo da *se stesso*. La natura lascia sciolte le proprie catene d'attorno all'uomo, a un certo stadio del suo sviluppo; la società porta questo sviluppo fino ad un punto più avanzato; l'ultima finitura può però darsela l'uomo solo da se stesso.

La teoria della moralità libera non ritiene dunque che lo spirito libero sia l'unica forma che può esistere nell'uomo. Vede nella libera spiritualità solo l'ultimo grado dell'evoluzione dell'uomo. Con ciò non si nega che l'operare secondo norme abbia la sua giustificazione come grado d'evoluzione. Soltanto non può venir riconosciuto come punto di vista assoluto della moralità. Lo spirito libero supera le norme nel senso che non le sente come comandamenti, ma dirige il suo operare secondo i propri impulsi (intuizioni).

Quando Kant dice del dovere: « Dovere! tu alto e gran nome che non contieni in te nulla di quel che di caro porta con sè la lusinga, ma reclami sottomissione, che stabilisci una legge davanti alla quale tutte le inclinazioni tacciono, se pur in segreto ad essa si oppongono »; — lo spirito libero risponde: « O libertà! tu dolce e umano nome, che contieni in te tutto ciò che di moralmente caro massimamente mi lusinga come uomo, che non mi fai servo di alcuno, che non stabilisci alcuna legge, ma attendi ciò che la mia stessa inclinazione, che resiste a qualsiasi legge impostale, annunzierà come legge! ».

Questo è il contrasto fra moralità legale e moralità libera.

Il filisteo, che vede nello stato la moralità personificata, vedrà nello spirito libero un pericolo per lo stato. Ma ciò dipende dal fatto che il suo sguardo è ristretto a una determinata epoca. Se egli potesse guardare al di là, dovrebbe subito accorgersi che lo spirito libero ha raramente necessità di uscir fuori dalle leggi del suo stato e mai necessità di mettersi in reale contraddizione con esse. Chè le leggi degli stati sono tutte sorte da intuizioni di spiriti liberi, come le altre norme morali oggettive. Non c'è

legge che si esercita per autorità di famiglia, che non sia stata una volta concepita intuitivamente e stabilita come tale da un qualche antenato; anche le leggi convenzionali della moralità furono stabilite da principio da determinati uomini; e le leggi dello stato sorgono sempre nella mente di un uomo di stato. Questi spiriti hanno stabilito delle leggi sopra gli altri uomini, e non libero diviene solo colui che dimentica tale origine, e fa di esse sia dei comandamenti divini, sia dei concetti di dovere morale oggettivo, sia una voce imperativa della propria coscienza. Ma chi guarda all'origine loro, e la cerca nell'uomo, le considererà come facienti parte di quello stesso mondo d'idee, dal quale ei pure prende le sue intuizioni morali. Se crederà di averne delle migliori, cercherà di sostituirle alle esistenti; ma quando troverà che queste sono giustificate, allora agirà conformemente ad esse come se fossero sue proprie.

L'uomo non esiste per fondare un ordinamento morale del mondo. Chi pensasse così, starebbe — riguardo alla scienza dell'uomo — allo stesso punto a cui stava quella scienza naturale che diceva: «Il toro ha le corna per poter dar cornate». Fortunatamente la scienza naturale ha abbandonato questi concetti di finalità oggettiva. L'etica riesce più difficilmente a sbarazzarsene; ma come non ci sono le corna allo scopo di poter dar cornate ma c'è il dar cornate per via delle corna, così non c'è l'uomo allo scopo di far della moralità, ma c'è la moralità per via dell'uomo. L'uomo libero agisce perchè ha una idea morale, ma non agisce per essere morale. Gli individui umani sono il presupposto dell'ordinamento morale del mondo.

L'individuo umano è sorgente di tutta la moralità

e centro di tutta la vita. Lo stato, la società, esistono solo perchè risultano conseguenze necessarie della vita individuale. Che stato e società reagiscano di nuovo sulla vita individuale, è poi concepibile, come il fatto che il colpire che ha luogo per via delle corna reagisce di nuovo sull'ulteriore sviluppo delle corna del toro, che per lungo disuso si atrofizzerebbero. Anche l'individuo si atrofizza quando conduce un'esistenza isolata, al di fuori della comunità umana. È per questo che si forma appunto l'ordinamento sociale, cioè per reagire di nuovo favorevolmente sull'individuo.

XI

Filosofia della libertà e monismo.

L'uomo primitivo, che non considera come reale se non quello che può vedere con gli occhi e toccar con le mani, anche per la sua vita morale richiede ragioni d'azione che siano percepibili per via dei sensi. Richiede un essere che gli comunichi queste ragioni in un modo comprensibile a uno dei suoi sensi. Lascerà dettarsele come comandamenti da un uomo che ritenga più savio e più forte, o che per qualche altro motivo riconosca come una potenza posta al di sopra di lui. In questo modo sorgono i principî morali già menzionati, dell'autorità familiare, statale, sociale, ecclesiastica e divina. L'uomo più al basso della scala crede ancora a un altro singolo uomo; quello un po' più progredito si lascia dettare le norme morali da una collettività (stato, società). Sono sempre potenze percepibili, sulle quali entrambi si basano. Colui che arriva a vedere come in sostanza si ritrovino lì soltanto altri uomini deboli come lui, si rivolge per spiegazioni a una potenza più alta, a un essere divino — al quale però egli attribuisce qualità percepibili dai sensi. Si lascia comunicare da questo essere il contenuto concettuale della sua vita morale, e anche questo in un modo percepibile, sia che il Dio gli appaia in un roveto ardente, sia che passi fra gli uomini in forma umana e dica con parole, afferrabili dagli orecchi, quel ch'essi debbono e non debbono fare.

Il più alto grado d'evoluzione del realismo primitivo nel campo della moralità è quello in cui il comandamento morale (l'idea morale) si considera come indipendente da ogni entità estranea e, ipoteticamente, come forza assoluta nel proprio interno. Ciò che l'uomo sentiva prima come voce di Dio, lo sente ora come potenza a sè nel suo interno e lo chiama coscienza.

Con ciò è già abbandonato lo stadio della coscienza primitiva, e si è già entrati nella regione in cui alle leggi morali si dà un'esistenza di norme a sè. Esse non hanno più alcun veicolo, ma divengono entità metafisiche che esistono per se stesse. Sono analoghe alle forze invisibilmente visibili del realismo metafisico. Appariscono sempre come fenomeni accompagnatorî del realismo metafisico.

Il realismo metafisico riferisce il mondo percettivo a noi dato e la sfera concettuale da noi pensata ad un essere in sè che sta al di fuori. In questo essere in sè deve anche cercare l'origine della morale. Si presentano qui varie possibilità. Se l'essere in sè è non pensante e agisce per leggi puramente meccaniche, come il materialismo moderno se lo rappresenta, allora per pura necessità meccanica originerà da sè l'individuo umano, assieme a tutto ciò che gli è connesso. La coscienza della nostra libertà non può allora essere che un'illusione. Perchè mentre io mi considero come creatore delle mie azioni, opera in me la materia di cui sono costituito con i suoi processi di movimento. Mi credo libero: ma tutte le mie azioni non sono effettivamente che risultati di quel ricambio materiale che sta a base del mio organismo corporeo e spirituale. Abbiamo il senso della libertà soltanto perchè ignoriamo le cause che ci costringono. « Dobbiamo far

rilevare che il senso di libertà poggia sull'assenza di cause esteriori coercitive ». « La nostra azione è necessitata come il nostro pensiero » (ZIEHEN, *Manuale di psicologia fisiologica*, pag. 207).

Altra possibilità è quella che qualcuno veda in un essere spirituale l'assoluto che risiede dietro ai fenomeni. Cercherà allora anche lo stimolo all'azione in una forza spirituale. Quei principî morali che si trovano nella sua ragione saranno da lui considerati come un'emanazione di questo essere in sè, che realizza nell'uomo speciali finalità. Le leggi morali appaiono al dualista di questa tendenza come dettate dall'assoluto, e l'uomo per mezzo della sua ragione deve semplicemente ricercare e attuare i decreti dell'essere assoluto. L'ordine morale dell'universo appare al dualista un riflesso percepibile di un ordine superiore che dietro a quello risiede. La morale terrena è la manifestazione dell'ordine divino dell'universo. Quest'ordine morale non dipende dall'uomo, ma dall'essere in sè, da Dio. L'uomo *deve* ciò che Dio *vuole*. Edoardo von Hartmann che rappresenta l'essere in sè come una divinità per la quale la propria esistenza è dolore, crede che questo essere divino abbia creato il mondo per essere per mezzo di esso redento dal suo infinitamente grande dolore. Questo filosofo considera perciò l'evoluzione morale dell'umanità come un processo che esiste appunto per redimere la divinità. « Soltanto per mezzo di un ordinamento morale del mondo per parte di individui ragionevoli e coscienti il processo del mondo potrà venir guidato alla sua meta ». « L'esistenza reale è l'incarnazione della divinità, il processo del mondo è la storia della passione del Dio divenuto carne, e al contempo la via alla redenzione del crocifisso nella carne; *la morale è il contributo nostro all'abbreviamento di*

questa via di dolore e di redenzione » (HARTMANN, *Fenomenologia della coscienza morale*, pag. 871). L'uomo non agisce qui perchè vuole agire, bensì egli *deve* agire perchè Dio vuol essere redento. Come il dualista materialista fa dell'uomo un automa le cui azioni non sono che conseguenza di leggi puramente meccaniche, così il dualista spiritualista (cioè colui che vede l'assoluto, l'essere in sè, come un essere spirituale) ne fa uno schiavo della volontà di quell'assoluto. Dal materialismo come dallo spiritualismo, in generale da ogni forma di realismo metafisico, la libertà è esclusa.

Il realismo primitivo come quello metafisico debbono per una stessa e medesima ragione di coerenza negare la libertà: e cioè perchè vedono nell'uomo soltanto l'esecutore o l'adempitore di principî necessariamente impostigli. Il realismo primitivo uccide la libertà sottomettendola all'autorità di un essere percepibile o pensato in analogia alle cose percepibili, oppure alla voce astratta della coscienza; il metafisico non può ammettere la libertà in quanto considera l'uomo come determinato, meccanicamente o moralmente, da un « essere in sè ».

Il monismo deve ammettere una parziale giustificazione del realismo primitivo, poichè ammette l'importanza del mondo percettivo. Chi è incapace di produrre le idee morali per intuizione deve riceverle da altri. In quanto l'uomo riceve i suoi principî morali da fuori egli effettivamente non è libero. Ma il monismo attribuisce all'idea e alla percezione uguale importanza. L'idea può arrivare a manifestarsi soltanto nell'individuo umano. In quanto l'uomo segue gl'impulsi che vengono da questa parte, egli è libero. Il monismo però nega ogni giustificazione alla metafisica, di conseguenza anche

agl'impulsi all'azione provenienti dal cosidetto «essere in sè». L'uomo, secondo il concetto monistico, può non agire liberamente quando segue una coercizione esteriore percepibile; può agire liberamente quando ubbidisce soltanto a se stesso. Il monismo non può ammettere una coercizione incosciente che risieda dietro alla percezione e al concetto. Chi sostiene che un'azione di un suo simile è stata compiuta *non liberamente* deve indicare entro il mondo percepibile la cosa, o l'uomo, o l'istituzione che ha provocato l'azione. Se indica cause dell'azione poste al di fuori del mondo reale delle percezioni e dei concetti, il monismo non può accogliere la sua asserzione.

Secondo il concetto monistico l'uomo nelle sue azioni è in parte libero e in parte non libero. Nel mondo delle percezioni non è libero: in se stesso realizza lo spirito libero.

Le leggi morali, che il metafisico deve considerare come l'emanazione di una potenza superiore, per il seguace del monismo sono pensieri degli uomini; l'ordine morale del mondo non è per lui l'imagine di un ordine puramente meccanico della natura o di un governo divino del mondo, ma opera d'uomini, libera in tutto e per tutto. L'uomo non ha da compiere la volontà di Dio nel mondo, ma la sua propria; non attua i decreti e le intenzioni di un altro essere, ma i suoi proprî. Il monismo, dietro all'uomo agente, non vede un ministro del mondo, che determina gli uomini secondo la sua volontà. Gli uomini seguono soltanto i loro propri scopi umani. Anzi ogni individuo segue i suoi scopi particolari. Perchè il mondo delle idee non esplica la sua vita in una comunità di uomini, ma soltanto negli individui. Ciò che apparisce come meta comune di una comu-

nità umana non è che il risultato delle volizioni dei singoli individui e, a dir vero, il più delle volte, di alcuni pochi eletti che gli altri seguono e riconoscono come duci. Ognuno di noi è chiamato allo spirito libero, come ogni germe di rosa è chiamato a divenire rosa.

Il monismo dunque, nel campo dell'azione realmente morale, è filosofia della libertà. E perchè è anche filosofia della realtà, come respinge le limitazioni metafisiche (non reali) dello spirito libero così riconosce quelle fisiche e storiche (primitivamente reali) dell'uomo primitivo. Non considera l'uomo come un prodotto finito, che a ogni momento della sua vita svolga tutto il proprio essere, e quindi la discussione se l'uomo, come tale, sia o non sia libero gli sembra vana. Vede nell'uomo un essere che si sta evolvendo e chiede se su questa via evolutiva possa venire conseguito anche lo stadio dello spirito libero.

Il monismo sa che la natura non congeda l'uomo dalle sue braccia bello e pronto come spirito libero, ma che essa lo conduce fino a un determinato grado, dal quale egli continua a evolversi più oltre sempre come essere non libero, finchè raggiunge il punto in cui egli trova se stesso.

Il monismo non nega la moralità, ma si rende chiaramente conto che un essere che agisce sotto una pressione fisica o morale non può veramente essere morale. Considera lo stadio dell'azione automatica (secondo le passioni e gli istinti naturali) e quello dell'azione ubbidiente (secondo norme morali) come necessari stadî preparatorî della moralità; ma vede la possibilità di superare entrambi questi stadî, per lo spirito libero. Il monismo emancipa l'uomo in generale sia dai vincoli, impostigli dall'interno, delle

massime morali primitive, sia dalle massime morali, impostegli dall'esterno, del metafisico speculativo. Non può eliminare i primi dal mondo, in quanto non può eliminare la percezione. Respinge le seconde perchè cerca tutti i principî di spiegazione dei fenomeni del mondo dentro al mondo stesso, e non al di fuori. Come il monismo respinge persino il pensiero di principî conoscitivi diversi da quelli condizionati dall'uomo (vedi pag. 106) così respinge pure decisamente l'idea di massime morali diverse da quelle condizionate dall'uomo. Conoscenza umana e morale umana dipendono dalla natura umana. Esseri superiori verosimilmente intenderebbero la conoscenza come cosa affatto diversa da ciò che intendiamo noi, e così esseri diversi avrebbero anche un'altra morale. Anzi le loro azioni non potrebbero forse considerarsi affatto dal punto di vista della moralità. In breve per il monismo è assurdo parlare di simili cose. Per il seguace del monismo la moralità è una proprietà specificamente umana e la libertà è il modo umano di essere morali.

XII

Scopo del mondo e scopo della vita. Predestinazione umana.

Fra le varie correnti nella vita spirituale dell'umanità, seguiremo ora quella che si può chiamare il processo per superare il concetto di finalità. Il finalismo è un determinato modo di successione dei fenomeni. Il finalismo è veramente reale solo quando, in opposizione al rapporto di causa ed effetto in cui l'avvenimento che precede determina il successivo, accade che l'avvenimento che segue eserciti un'azione determinante su quello che precede. Questo caso però non si può verificare che per le azioni umane. L'uomo compie un'azione, che egli si rappresenta *prima*, e da questa rappresentazione si lascia determinare all'azione. Ciò che vien dopo, l'azione, opera con l'aiuto della rappresentazione su ciò che precede, sull'uomo agente. Questo giro per mezzo della rappresentazione umana è assolutamente indispensabile per stabilire un nesso che abbia carattere finalistico.

Nel processo che si divide in causa ed effetto bisogna distinguere la percezione dal concetto. La percezione della causa precede la percezione dell'effetto. Nella nostra coscienza causa ed effetto rimarrebbero semplicemente una accanto all'altro, se non li potessimo collegare per mezzo dei rispettivi concetti. La percezione dell'effetto non può che seguire la percezione della causa. Se l'effetto deve esercitare una

influenza reale sulla causa, questo non può avvenire che per mezzo dell'elemento concettuale, poichè prima dell'elemento percettivo della causa l'elemento percettivo dell'effetto non esiste addirittura. Chi afferma che il fiore sia lo scopo della radice, che cioè il primo abbia influenza sulla seconda, può trarre la sua affermazione soltanto da quel fattore del fiore che egli col pensiero constata nel fiore stesso. Il fattore percettivo del fiore al tempo della formazione della radice non ha ancora esistenza. Ma a determinare un nesso finalistico non soltanto è necessario il nesso ideale, secondo la legge, fra ciò che segue e ciò che precede, ma bisogna che il concetto (la legge) dell'effetto agisca realmente sulla causa, con un processo percettibile. È però solamente nelle azioni umane che possiamo osservare un'influenza percettibile di un concetto sopra qualche cosa d'altro. Qui solo può dunque applicarsi l'idea di finalità. La coscienza primitiva, che non dà peso ad altro che a ciò che si può percepire, cerca — come abbiamo ripetutamente osservato — di dare un contenuto sensibile anche a ciò che non è che ideale. Negli avvenimenti sensibili cerca dei nessi sensibili, o, quando non li trovi, ve li imagina. L'idea del fine, che ha valore nelle azioni subbiettive, è un elemento che si presta a siffatti nessi imaginarî. L'uomo primitivo sa come egli porti un avvenimento a effetto, e ne deduce che la natura non procede diversamente. Nei nessi puramente ideali della natura, non vede solamente forze invisibili, ma anche impercepibili fini reali. L'uomo si fabbrica gli utensili secondo i suoi scopi; in modo analogo il realista primitivo fa fabbricare gli organismi dal creatore. Non è che gradatamente, che questo falso concetto della finalità sparisce dalle scienze. Nella filosofia l'assurdità sua imperversa ab-

bastanza ancor oggi; essa infatti discute dello scopo del mondo, del destino (e conseguentemente anche dello scopo) dell'uomo, ecc.

Il monismo respinge l'idea della finalità in tutti i campi, con la sola eccezione delle azioni umane. Esso ricerca leggi di natura, e non più fini della natura. I fini della natura sono presunzioni arbitrarie, come le forze impercepibili (pag. 101). Ma anche gli scopi della vita, che l'uomo non si è prefissi da sè, sono dal punto di vista del monismo delle presunzioni infondate. Non ha finalità che ciò cui l'uomo ne ha data una, poichè la finalità nasce soltanto dalla realizzazione di un'idea. E solo nell'uomo l'idea diventa operativa, in un senso reale. La vita perciò non ha altro scopo o destino, che quelli che le dà l'uomo. Alla domanda: «quale compito ha l'uomo nella vita?», il monismo può rispondere soltanto: «il compito che egli stesso si prefigge». La mia direttiva nella vita non è preordinata, ma è sempre quella che di volta in volta io mi prescelgo. Io non intraprendo il cammino della vita con un itinerario fisso.

Solo per opera degli uomini le idee possono essere realizzate. Non è dunque ammissibile parlare di idee che diventano realtà per opera della storia. Tutte le frasi, come: «La storia è l'evoluzione dell'uomo verso la libertà, oppure la realizzazione dell'ordinamento morale del mondo» e simili, non si possono sostenere dal punto di vista monistico.

I sostenitori del concetto di finalità credono che, abbandonando questo, devono abbandonare a un tempo ogni ordine e unità nel mondo. Si ascolti, per esempio, Robert Hamerling (*Atomistica della volontà*, vol. II, pag. 201): «Fintantochè nella natura vi sono impulsi, è un assurdo negare in essa delle finalità.

« Come la struttura di un membro del corpo umano non è determinata e condizionata da un'idea di esso che stia sospesa per aria, ma dal nesso con il tutto più grande, col corpo, al quale quel membro appartiene, così la struttura di ogni essere della natura, sia pianta, animale o uomo, non è determinata e condizionata da un'idea, sospesa per l'aria, di esso, ma dal principio formativo dell'assieme più grande della natura che conforma lo svolgimento della sua vita e della sua organizzazione a una finalità ». E a pagina 191 del medesimo volume: « La teoria della finalità afferma soltanto, che, *non ostante* le mille incongruità e miserie della vita delle creature, esiste evidentemente nelle creazioni e nelle esplicazioni della natura un'alta coordinazione verso un fine e un programma, una coordinazione però che si attua solamente nell'ámbito delle leggi della natura, e che non tende alla produzione di un mondo fantastico, nel quale alla vita non stia di fronte la morte nè al divenire il passato, con tutti gli stadi intermedi più o meno spiacevoli ma assolutamente inevitabili.

« Quando gli avversari del concetto di finalità oppongono alle meraviglie di finalismo che la natura manifesta in tutte le sue sfere, una spazzatura faticosamente raccolta di casi incompleti o completi, presunti o reali, di cattivo adattamento al fine, io trovo la cosa comica... ».

Che cosa è che si chiama qui finalismo? Una concordanza di percezioni entro un intero. Ma siccome a tutte le percezioni stanno a base delle leggi (idee), che noi troviamo per mezzo del nostro pensiero, così l'armonica coordinazione delle membra di un intero percepito non è altro che l'ideale (logica) armonia delle membra dell'intero ideale che è contenuto in questo intero percepito. Dire che un

animale o un uomo non è determinato da un'idea sospesa per aria, è un modo inesatto di porre la cosa: correggendo l'espressione, la proposizione criticata perde da sè il suo carattere assurdo. Certo, non è un'idea sospesa per aria che determina l'animale, ma bensì un'idea innata in lui e che forma la legge della sua natura. Proprio perchè l'idea non sta al di fuori della cosa, ma opera in essa come sua vera essenza, non si può parlare di finalismo. Proprio chi nega, che gli esseri naturali siano determinati dal di fuori (è affatto indifferente, sotto questo riguardo se per opera di un'idea sospesa per aria o di un'idea esistente nello spirito di un creatore del mondo) deve ammettere, che questi esseri non sono determinati secondo un piano e un programma dal di fuori, ma da cause e leggi dal di dentro. Io costruisco una macchina secondo un piano, quando dispongo le sue parti in una connessione che per natura non hanno. Il finalismo della costruzione consiste in ciò, che ho incorporato entro la macchina la mia idea del suo modo di funzionare. Con ciò la macchina è divenuta un oggetto di percezione, con un'idea corrispondente. Esseri siffatti sono anche gli esseri della natura. Chi dice di una cosa che è rispondente a un fine sol perchè è formata secondo una legge, può chiamare rispondenti a un fine anche gli esseri della natura; ma non deve confondere questa finalità con quella dell'azione subbiettiva umana. Per un vero finalismo è assolutamente necessario che la causa operante sia un concetto, e precisamente quello dell'effetto. Nella natura però non si trovano concetti che si dimostrino cause; il concetto si mostra sempre solamente come nesso ideale fra causa ed effetto. Nella natura non si trovano cause che sotto la forma di percezioni.

Il dualismo può parlare di fini cosmici e naturali. Dovunque si manifesta alla nostra percezione un accoppiamento di causa ed effetto secondo una legge, il dualista può supporre di veder soltanto l'imagine di un nesso nel quale l'assoluto ha realizzato i suoi fini. Per il monismo, con l'assoluto, viene meno anche ogni base per la supposizione di fini cosmici e naturali.

XIII

La fantasia morale

(darwinismo e moralità).

Lo spirito libero agisce secondo i suoi impulsi, che sono intuizioni che sceglie col pensiero dal complesso del suo mondo d'idee. Per uno spirito non libero, la ragione per la quale egli trae una determinata intuizione dal suo mondo d'idee per porla a base di un'azione, sta nel mondo delle sue percezioni, cioè nelle sue esperienze passate. Prima di venire ad una decisione, egli si ricorda di ciò che altri ha fatto o ha ordinato che si facesse, in caso analogo al suo, o di ciò che Dio ha comandato per quel caso, e così di seguito, e si regola su quella stregua. Lo spirito libero non dispone di presupposti di questo genere; egli prende le sue decisioni semplicemente di prima mano. Gl'importa altrettanto poco di ciò che altri hanno fatto, come di ciò che hanno ordinato di fare in quel caso. Egli ha ragioni puramente ideali (logiche) che lo determinano a trar fuori dalla somma dei suoi concetti un dato concetto e a tradurlo in azione. Ma la sua azione apparterrà alla realtà percettibile. Ciò che egli compie coinciderà con un determinato contenuto percettivo. Il concetto dovrà realizzarsi in un avvenimento particolare concreto; come concetto non potrà contenere questo caso particolare; si potrà riferire ad esso solo nel modo in cui, in genere, qualsiasi concetto si riferisce ad una percezione, come, per esem-

pio, il concetto del leone a un singolo leone. Il termine intermedio fra concetto e percezione è la *rappresentazione* (v. pag. 88 e seg.). Allo spirito non libero questo termine intermedio è dato a priori; nella sua coscienza i motivi si trovano fin da prima come rappresentazioni. Quando vuole eseguire qualche cosa, si regola secondo ha veduto fare ad altri, o secondo gli è stato ordinato di fare in quel caso singolo. L'autorità è quindi massimamente efficace sotto forma di *esempi*, cioè trasmettendo alla coscienza dello spirito non libero certe determinate maniere di agire. Il cristiano agisce meno secondo le dottrine che secondo il *modello* del Redentore. Le regole valgono meno per l'azione positiva che non per l'astensione da determinate azioni. Le leggi prendono la forma generale di concetti sol quando vietano azioni, ma non quando prescrivono azioni. Le leggi su ciò che si deve fare, bisogna che siano date allo spirito non libero in forma completamente concreta: pulisci la strada davanti alla porta di casa! paga le tue imposte in questa determinata misura nell'esattoria x! e così di seguito. Hanno invece forma di concetto le leggi che impediscono certe azioni: *non rubare*! *non commettere adulterio*! Ma anche queste agiscono sullo spirito non libero sempre per via di richiami a rappresentazioni concrete, per esempio, di pene materiali, o del rimorso di coscienza o della dannazione eterna, e così di seguito.

Quando l'impulso a un'azione si ha nella forma di concetto universale (per esempio: fa il bene al prossimo tuo! vivi in modo da favorire quanto puoi il tuo benessere!) bisogna anzitutto trovare, in ogni singolo caso, la concreta rappresentazione dell'azione (il rapporto del concetto con un contenuto percettivo). Per lo *spirito libero*, che non è mosso da esempi

o da paura di pene ecc. questa traduzione del concetto in rappresentazione è sempre necessaria.

L'uomo produce rappresentazioni concrete fuor dalla somma delle sue idee, per mezzo della fantasia. Ciò che dunque occorre allo spirito libero per realizzare le sue idee, per affermarsi, è la fantasia morale. Essa è la fonte dell'azione dello spirito libero. Ed è per questo che soltanto gli uomini con fantasia morale sono moralmente produttivi. I semplici predicatori di morale, cioè le persone che si fabbricano delle regole etiche, senza poterle condensare in rappresentazioni concrete, sono moralmente improduttivi. Somigliano ai critici che sanno spiegare competentemente come debba essere fatta un'opera d'arte, ma sono essi stessi incapaci di qualsiasi produzione artistica.

Per realizzare la sua rappresentazione, la fantasia morale deve penetrare in una determinata sfera di percezioni. L'azione umana non crea percezioni, ma trasforma quelle già esistenti dando loro un nuovo carattere. Per poter trasformare un determinato oggetto di percezione, o un complesso di tali oggetti, secondo una rappresentazione morale, bisogna aver compreso la legge dell'oggetto percettivo (cioè il suo modo di funzionare che si vuole trasformare o a cui si vuol dare una nuova direttiva). Occorre inoltre trovare il metodo per trasformare la data legge in un'altra. Questa parte dell'attività morale riposa sulla conoscenza del particolare mondo fenomenico col quale si ha da fare; si deve perciò ricercare precipuamente in un ramo della conoscenza scientifica. L'azione morale dunque, oltre alla facoltà di concetti morali[1] e alla fantasia morale, presuppone la

[1] Solo un giudizio superficiale potrebbe vedere nell'uso

capacità di trasformare il mondo delle percezioni senza violare le leggi naturali da cui esse sono connesse. Questa capacità è la *tecnica morale*. La si può imparare nello stesso senso in cui in generale si può imparare la scienza. In generale infatti gli uomini sono più adatti a trovare i concetti corrispondenti al mondo qual'è, che non a determinare col lavoro produttivo della fantasia azioni future, non ancora esistenti. È pertanto possibilissimo che uomini privi di fantasia morale ricevano rappresentazioni morali da altri e incorporino queste abilmente nella realtà. Viceversa può verificarsi che uomini dotati di fantasia morale manchino di abilità tecnica e debbano valersi di altri uomini per realizzare le loro rappresentazioni.

In quanto per l'azione morale è necessaria la conoscenza degli oggetti su cui ci accingiamo ad agire, la nostra azione riposa su tale conoscenza. Si tratta qui della conoscenza delle *leggi della natura*. Esse appartengono alla scienza naturale, e non all'etica.

La fantasia morale e la facoltà di concetti morali possono diventare oggetto del sapere solamente dopo che sieno state prodotte dall'individuo. Ma, così considerate, esse non regolano più la vita, bensì l'hanno già regolata; e debbono essere intese come cause efficienti al pari di tutte le altre cause (solo per il soggetto sono finalità). Divengono per noi una *scienza naturale delle rappresentazioni morali*.

Accanto a tale scienza non può esistere un'etica come scienza normativa.

---

della parola « facoltà » in questo e in altri luoghi del presente libro, una ricaduta nella dottrina della vecchia psicologia, delle facoltà dell'anima. Ciò che è detto a pagina 81 rende esattamente il significato della parola.

Alcuni hanno voluto conservare il carattere normativo delle leggi morali almeno nel senso che l'etica sia da intendere come una specie di dietetica, che dalle condizioni di vita dell'organismo trae delle regole generali, in base alle quali può poi esercitare influenze particolari sul corpo (PAULSEN, *Sistema di Etica*). Questo confronto è errato, perchè la nostra vita morale non si può paragonare con la vita dell'organismo. L'attività dell'organismo c'è, senza che ci mettiamo nulla del nostro; le sue leggi sono lì già belle e fatte; noi possiamo scoprirle e, dopo scoperte, applicarle. Ma le leggi morali devono da noi essere prima create. Non le possiamo applicare, finchè non le abbiamo create. L'errore nasce dal fatto, che il contenuto delle leggi morali non viene creato *ex novo* a ogni momento, ma si tramanda per eredità: e quindi le leggi ricevute dagli antenati ci appariscono date come le leggi naturali dell'organismo. Ma non ne consegue che una generazione posteriore abbia il diritto di applicarle come si applicano le regole dietetiche, perchè le leggi morali valgono per l'individuo e non, come le leggi naturali, per l'esemplare della specie. Come organismo, io sono un siffatto esemplare della specie, e vivrò conforme alla mia natura se applicherò al mio caso particolare le leggi naturali della mia specie; come essere morale sono invece un individuo, e ho leggi mie proprie [1].

---

[1] Quando Paulsen (pag. 15 del libro citato) dice: « Diverse disposizioni naturali e diverse condizioni di vita, esigono sia una diversa dieta del corpo, che una diversa dieta spirituale morale » egli si avvicina assai alla verità, ma non coglie il punto decisivo. In quanto sono individuo, non ho bisogno di alcuna dieta. La dietetica è l'arte di porre un determinato esemplare in accordo con le leggi generali delle specie. Ma come individuo non sono un esemplare della specie.

La tesi qui sostenuta pare star in contraddizione con quella teoria fondamentale della moderna scienza naturale, che si chiama teoria dell'evoluzione. Pare però soltanto. Per evoluzione intendiamo il reale svilupparsi, secondo le leggi naturali, di ciò che segue da ciò che precede. Nel mondo organico per evoluzione s'intende il fatto, che le forme organiche ultime (più perfette) sono veri discendenti delle più antiche (imperfette) e che sono derivate da esse secondo le leggi naturali. I seguaci della teoria dell'evoluzione organica ritengono che ci sia stata una volta sulla terra un'êra in cui avremmo potuto seguire coi nostri occhi la graduale evoluzione dei rettili fuor dai protoamnioti, supposto che avessimo potuto esser presenti come uomini e che fossimo stati dotati di una sufficiente longevità. Parimenti, i sostenitori della teoria dell'evoluzione ritengono che l'uomo avrebbe potuto osservare lo sviluppo del sistema solare fuor dalla nebula primordiale di Kant-Laplace, se durante quel periodo infinitamente lungo avesse potuto occupare un posto conveniente nell'étere cosmico. Ma a nessun sostenitore della teoria dell'evoluzione passa per la mente di dire, che dal suo concetto del protoamnioto egli potrebbe trarre quello del rettile con tutte le sue qualità, anche senza aver mai veduto un rettile. Altrettanto poco potrebbe derivarsi il sistema solare dal concetto della nebula di Kant-Laplace, se questo concetto di una nebula primordiale fosse stato formato soltanto dalla percezione della nebula. In altre parole: chi professa la teoria dell'evoluzione, se pensa coerentemente, deve ritenere che da fasi di evoluzione precedenti si evolvono realmente le successive; e che una volta dati i concetti dell'imperfetto e del perfetto, noi possiamo comprenderne il nesso; ma non ammetterà a nessun

costo che il concetto derivato dalla fase precedente sia in se stesso sufficiente per dedurne le fasi successive. Da ciò consegue che in etica è bensì possibile di comprendere il nesso dei concetti morali più recenti con quelli più antichi, ma non è possibile dedurre una sola idea morale nuova da quelle precedenti. L'individuo, come essere morale, produce il suo proprio contenuto. Questo contenuto così prodotto è, per l'etica, un dato, così come i rettili sono un dato per la scienza naturale. I rettili sono derivati dai protoamnioti, ma il naturalista non può fabbricare il concetto dei rettili da quello dei protoamnioti. Le idee morali più recenti si evolvono da quelle più antiche; ma l'etica non può fabbricare dai concetti morali di una civiltà anteriore quelli di una civiltà posteriore. La confusione nasce da questo, che, come naturalisti, per teorizzare partiamo dai fatti che sono dinanzi a noi, mentre nell'azione morale prima di teorizzare dobbiamo creare noi stessi i fatti. Nel processo evolutivo dell'ordinamento morale del mondo facciamo noi ciò che sopra un gradino più basso fa la natura: cioè modifichiamo una parte del mondo percettivo. La norma etica non può dunque essere direttamente conosciuta come la legge naturale, ma deve prima essere creata. Solo quando ciò sia stato fatto, può divenire oggetto della conoscenza.

Ma non possiamo misurare il nuovo sull'antico? Non sarà ogni uomo costretto a giudicare la produzione della sua fantasia morale alla stregua delle dottrine etiche tradizionali? Se vuole davvero essere moralmente produttivo, il farlo sarebbe altrettanto assurdo come il voler misurare le nuove forme della natura sulle antiche, e dire che i rettili sono una forma illeggittima (degenerata) perchè non coincidono con i protoamnioti.

L'individualismo etico non solo non è dunque in contrasto con la teoria dell'evoluzione, ma è diretta conseguenza di essa. L'albero genealogico di Haeckel, che dai protozoi risale fino all'uomo considerato come essere organico, dovrebbe potersi estendere, senza violare le leggi naturali e senza infrangere l'unità dell'evoluzione, fino all'individuo, considerato come essere avente una determinata natura morale. Ma mentre è vero che le idee morali dell'individuo sono derivate percettivamente da quelle dei suoi antenati, d'altra parte è pur vero che l'individuo è moralmente improduttivo se non possiede idee morali proprie.

L'individualismo etico, che ho svolto sulla base delle precedenti considerazioni, potrei derivarlo anche dalla teoria dell'evoluzione. La conclusione finale sarebbe la medesima; sarebbe soltanto diversa la via per raggiungerla.

Per la teoria dell'evoluzione è altrettanto poco miracoloso che idee etiche affatto nuove si sviluppino dalla fantasia morale, quanto che una nuova specie animale si sviluppi da un'altra. Soltanto, quella teoria, come concezione monistica del mondo, deve nella vita morale come in quella naturale respingere ogni influenza dell'al di là (metafisica). Con ciò essa segue il medesimo principio da cui è guidata nel ricercare la causa di nuove forme organiche in forme già esistenti, e non nell'intromissione di un Dio posto fuori del mondo, che produca per influenza soprannaturale ogni nuova specie secondo un nuovo pensiero creativo. Come il monismo non può valersi di alcun pensiero creativo soprannaturale per spiegare la vita organica, così gli è pure impossibile di dedurre l'ordinamento morale del mondo da cause che non risiedono dentro il mondo.

Non può ammettere nè un'azione soprannaturale continuativa (un governo divino del mondo dal di fuori), nè un'azione soprannaturale temporanea esercitata o per mezzo di una speciale rivelazione (imposizione dei dieci comandamenti) o per mezzo della manifestazione di Dio sulla terra (divinità di Cristo). I processi etici per il monismo sono prodotti naturali come tutto ciò che esiste, e le cause loro devono ricercarsi nella natura, cioè nell'uomo, poichè l'uomo è il veicolo della moralità.

L'individualismo etico è con ciò il coronamento dell'edifizio che Darwin e Haeckel hanno costruito per la scienza naturale. È la teoria dell'evoluzione trasportata nella vita morale.

Chi, grettamente, assegna a priori alla sfera del naturale un campo arbitrariamente limitato, può riuscire facilmente a non trovarvi posto per la libera attività individuale. Ma l'evoluzionista conseguente non può incorrere in siffatta grettezza. Non può arrestare il processo naturale di evoluzione alla scimmia e ammettere per l'uomo un'origine soprannaturale; e così non può considerare come naturali solo le funzioni organiche dell'uomo, ma deve considerare la vita morale libera come continuazione di quella organica.

Il cultore della teoria dell'evoluzione, alla stregua della sua concezione fondamentale, può asserire soltanto che l'azione morale deriva da forme meno perfette del divenire naturale; ma deve lasciare la caratterizzazione dell'azione, cioè la sua determinazione come libera, alla diretta osservazione dell'azione. Ei sostiene infatti che gli uomini si sieno sviluppati dalle scimmie; ma per conoscere come sieno fatti gli uomini, deve portare l'osservazione sugli uomini stessi. I risultati di tale osservazione

non possono riuscire in contraddizione con la storia dell'evoluzione. Solamente ove i risultati fossero tali da escludere un ordinamento naturale del mondo, vi sarebbe contraddizione con la tendenza più recente della scienza naturale[1].

Da una scienza naturale che comprenda se stessa, l'individualismo etico non ha nulla da temere: l'osservazione rivela che la caratteristica della forma perfetta dell'attività umana è la libertà; lo stabilire un rapporto concettuale fra questo risultato ed altre forme del divenire porta all'origine naturale dell'attività libera.

Ora dal punto di vista naturale, che cosa dobbiamo pensare della distinzione menzionata più avanti (pag. 14) fra le due sentenze: « esser libero significa poter fare ciò che si vuole » e l'altra: « poter desiderare a piacimento e poter non desiderare costituiscono il vero significato del dogma del libero arbitrio »? Hamerling fonda la sua concezione del libero arbitrio appunto su questa distinzione, in quanto dichiara giusta la prima sentenza, e chiama la seconda un'assurda tautologia. Egli dice: « Io posso fare ciò che voglio. Ma dire: posso volere ciò che voglio, è mera tautologia ». Che io possa fare, vale a dire trasformare in realtà, ciò che io voglio, ciò che mi sono prefisso come idea della mia azione, è cosa che dipende da circostanze esterne e dalla mia capacità tecnica (v. pag. 154). Essere libero significa poter determinare da sè, con la fantasia mo-

[1] Noi siamo autorizzati a indicare i pensieri (idee etiche) come oggetti dell'osservazione. Poichè se pure i prodotti del pensiero non entrano durante l'azione del pensare a far parte del campo di osservazione, possono tuttavia diventare più tardi oggetto di osservazione. In questa guisa siamo noi giunti alla nostra caratterizzazione dell'azione.

rale, le rappresentazioni che stanno a base dell'azione (i motivi). È impossibile la libertà, se qualcosa al di fuori di me (un processo meccanico oppure Dio) determina le mie rappresentazioni morali. Io sono dunque libero solamente quando produco io stesso queste rappresentazioni, e non quando posso semplicemente dare esecuzione ai motivi che un altro essere ha posti in me. Un essere libero è quello che può volere ciò che egli stesso stima giusto. Chi fa cosa diversa da ciò che vuole, deve essere spinto a farla da motivi che non risiedono in lui; e non agisce liberamente. Poter volere a proprio talento ciò che si stima giusto o non giusto, significa dunque: poter a proprio talento essere libero o non libero. Questo è naturalmente altrettanto assurdo quanto il far consistere la libertà nella facoltà di poter fare ciò che si deve volere. Ma è proprio questo che Hamerling sostiene, quando dice: « È completamente vero, che la volontà viene sempre determinata da motivi, ma è assurdo dire che essa perciò non sia libera; perchè nessuna maggiore libertà può per essa desiderarsi e pensarsi, di quella di poter affermare se stessa proporzionalmente alla propria forza e alla propria decisione ». Sicuro, si può desiderare una libertà maggiore, e allora solo si ha quella vera: la libertà cioè di determinarsi da sè i motivi delle proprie volizioni.

In determinate condizioni l'uomo può essere indotto a tralasciare l'esecuzione di ciò che vuole. Ma a lasciarsi prescrivere ciò che deve fare, vale a dire voler ciò che altri, e non egli stesso, stima giusto, l'uomo si presta solamente quando non si sente libero.

Le forze esteriori possono impedirmi di fare ciò che voglio; e allora mi condannano semplicemente all'inazione. Ma soltanto quando asserviscano il mio

spirito, e mi scaccino dalla testa i miei motivi e al loro posto vogliano mettere i proprî, soltanto allora attentano alla mia libertà. Perciò la Chiesa si volge non solo contro l'azione, ma specialmente contro i pensieri impuri, cioè contro i motivi della mia attività. Per essa sono impuri tutti i motivi che non autorizzi essa stessa. Una Chiesa produce veri schiavi quando i suoi preti si fanno consiglieri delle coscienze, vale a dire quando i credenti prendono dai preti (dal confessionale) i motivi delle proprie azioni.

XIV

Il valore della vita
(pessimismo e ottimismo).

Alla questione dello scopo o della finalità della vita (v. pag. 145 e seg.) fa riscontro l'altra questione, del valore suo. Troviamo al riguardo due opinioni nettamente opposte, e fra di esse tutti i possibili tentativi di conciliazione. Un'opinione dice: il mondo è il migliore che si possa concepire, e il vivere e agire in esso è un bene di valore inestimabile. Tutto si presenta come armonica cooperazione verso un fine e merita ammirazione. Anche ciò che pare cattivo, e un male, deve da un punto di vista più alto riconoscersi per buono, perchè forma un benefico contrasto al bene; noi possiamo apprezzare quest'ultimo tanto più, quanto più si distacca da quello. E anche il male non ha realtà vera; noi sentiamo soltanto come male un grado minore di bene. Il male è assenza del bene, ma nulla che abbia valore di per sè.

L'altra opinione è quella che ritiene che la vita è piena di dolore e miseria, che il dispiacere supera ovunque il piacere, il dolore la gioia. L'esistenza è un peso, e la non-esistenza sarebbe sotto ogni riguardo da preferirsi all'esistenza.

Principali rappresentanti della prima opinione, dell'ottimismo, dobbiamo considerare Shaftesbury e Leibniz; della seconda, del pessimismo, Schopenhauer e Edoardo von Hartmann.

Leibniz dice: Il mondo è il migliore che vi possa essere. Uno migliore non è possibile. Perchè Dio è

buono e saggio. Un Dio buono *vuole* creare il migliore dei mondi, e un Dio saggio lo *conosce* e sa distinguerlo da tutti gli altri possibili mondi peggiori: solo un Dio cattivo e non saggio potrebbe voler creare un mondo peggiore del miglior mondo possibile.

Chi parte da questo punto di vista potrà facilmente tracciare all'attività umana la via, che deve battere per portare il suo contributo al massimo bene del mondo. L'uomo avrà soltanto da scrutare i decreti di Dio e da comportarsi in conseguenza. Quando egli sa quali propositi abbia Dio in ordine al mondo e al genere umano, egli farà anche ciò che è giusto. E si sentirà felice di aggiungere a tutto l'altro bene anche il bene proprio. Dal punto di vista ottimistico, dunque, la vita merita di essere vissuta e ci deve animare a un'attiva cooperazione.

Schopenhauer si rappresenta la questione diversamente. Egli non pensa la base del mondo come un essere tutto sapienza e tutto bontà, ma come spinta o volontà cieca. Eterno aspirare, incessante spasimare per una soddisfazione che non può tuttavia mai raggiungersi, questo è il tratto fondamentale di ogni volontà. Perchè, se una meta agognata vien raggiunta, ecco sorgere un nuovo bisogno, e così di seguito. La soddisfazione non può essere mai che di inafferrabile brevità. Tutto il restante contenuto della nostra vita è un incalzare insoddisfatto, vale a dire scontentezza e sofferenza. E se finalmente questo incalzare cieco si attutisce, ci viene a mancare qualsiasi contenuto; una immensa noia riempie la nostra esistenza. Perciò quanto di meglio, relativamente, possiamo fare è di soffocare desideri e bisogni, di uccidere la volontà. Il pessimismo di Schopenhauer conduce all'inerzia, la sua meta morale è l'*ozio universale*.

In guisa sostanzialmente diversa Hartmann cerca di porre le basi del pessimismo e di utilizzarle per l'etica. Hartmann, seguendo una tendenza prediletta dei nostri tempi, cerca di poggiare la sua concezione del mondo *sull'esperienza*. Dall'osservazione della vita, egli vuol dedurre se nel mondo sia in prevalenza il piacere o il dispiacere. Egli fa passare in rassegna davanti alla ragione ciò che all'uomo appare come bene e felicità, allo scopo di dimostrare che, dinanzi ad un'indagine più attenta, ogni apparente soddisfazione si riduce ad *un'illusione*. È illusione credere di aver sorgenti di felicità e di soddisfazione nella salute, nella gioventù, nella libertà, nell'agiatezza, nell'amore (godimento sessuale), nella misericordia, nell'amicizia e nella vita domestica, nel sentimento dell'onore, nella reputazione, nella gloria, nel potere, nell'edificazione religiosa, nell'opera scientifica o artistica, nella speranza di un'altra vita, nella partecipazione al progresso della civiltà. Se si guarda spassionatamente, ogni godimento porta nel mondo più male e miseria che non piacere. *La spiacevolezza della sbornia è sempre superiore al benessere dell'ebbrezza*. Il dolore prevale di gran lunga nel mondo. Nessun uomo, anche quello relativamente più felice, vorrebbe, se chiesto, rivivere una seconda volta la misera vita. Ora, siccome Hartmann non nega la presenza di un fattore ideale (saggezza) nel mondo, anzi gli accorda gli stessi diritti che all'impulso cieco (volontà), egli può attribuire la creazione del mondo al suo essere primordiale solo a condizione che l'essere primordiale faccia servire il dolore del mondo a un fine cosmico saggio. Ma il dolore degli esseri creati non è altro che il dolore divino stesso, perchè la vita della natura, come un tutto, è identica con la vita di Dio. Un essere tutto sag-

gezza può veder la sua meta solamente nella liberazione dalla sofferenza, e poichè ogni esistenza è sofferenza, nella liberazione dall'esistenza. Quindi lo scopo della creazione del mondo è di trasformare l'esistenza nell'assai preferibile non-esistenza. Il processo del mondo è una lotta continua contro il dolore divino, lotta che termina con l'annientamento di ogni esistenza. La vita morale dell'uomo consisterà dunque nel partecipare all'annientamento dell'esistenza. Dio ha prodotto il mondo, per liberarsi per mezzo di esso dal suo dolore infinito. Il mondo è «in certo qual modo da considerarsi come una eruzione epidermica dell'assoluto», per virtù della quale la forza risanatrice incosciente di quest'ultimo si libera da una malattia interna, «o anche come un vescicante doloroso, che l'essere omni-uno applica a se stesso per tirar prima fuori un dolore interno e poi eliminarlo». Gli uomini sono membra del mondo. In essi soffre Dio. Egli li ha creati per frantumare il suo dolore infinito. Il dolore che soffre ognuno di noi è soltanto una goccia nel mare sterminato del dolore divino (Hartmann, *Fenomenologia della coscienza morale*, pag. 866 e seg.).

L'uomo deve compenetrarsi del convincimento che la caccia alla contentezza individuale (l'egoismo) è follia, e ch'egli deve essere guidato unicamente dall'idea di cooperare con disinteressata dedizione al processo cosmico della liberazione di Dio. All'opposto di quello di Schopenhauer, il pessimismo di Hartmann ci porta così ad una attività piena d'abnegazione, per un compito elevato.

Ma dove è in ciò il fondamento sull'esperienza? L'aspirare alla soddisfazione è il tendere dell'attività vitale verso qualche cosa posta al di là del contenuto attuale della vita. Un essere ha fame,

cioè aspira alla sazietà, quando le sue funzioni organiche richiedono per il loro ulteriore andamento l'aggiunta di nuovo contenuto vitale sotto forma di mezzi di nutrizione. L'aspirare ad onori consiste in questo, che l'uomo attribuisce valore ai fatti suoi personali sol quando tale valore è confermato da un riconoscimento esteriore. L'aspirazione alla conoscenza sorge quando l'uomo trova insoddisfacente il mondo che egli può vedere, udire ecc. fintantochè non l'abbia compreso. L'esaudimento dell'aspirazione genera, nell'individuo che aspirava, piacere; il non esaudimento dispiacere. E qui è importante di rilevare che piacere e dispiacere non dipendono che dall'esaudimento o meno, della mia aspirazione. L'aspirazione stessa non può in alcun modo considerarsi come dispiacere. Se avviene dunque che nell'istante stesso dell'esaudimento di un'aspirazione, se ne presenta una nuova, io non posso dire che il piacere ha generato dispiacere, perchè il godimento crea sempre il desiderio della sua ripetizione o di un altro piacere. Sol quando questo desiderio urta contro l'impossibilità della sua realizzazione, posso parlare di dispiacere. E anche quando un godimento provato crea in me il desiderio di provare un piacere maggiore o più raffinato, non posso parlare di dispiacere generato dal primo piacere se non nell'istante nel quale mi vengono negati i mezzi di provare il piacere maggiore o più raffinato. Solamente quando sopravviene il dispiacere come naturale conseguenza del godimento (come in certo modo avviene per il godimento sessuale della donna, seguito dalle sofferenze del parto e dalle cure dell'allattamento) posso scorgere nel godimento il creatore del dolore. Se aspirare importasse dispiacere, l'eliminazione di aspirazioni do-

vrebbe essere accompagnata da piacere. Accade invece il contrario. La mancanza di aspirazioni nel contenuto della nostra vita genera noia, e questa è accompagnata sempre da dispiacere. Ora poichè per natura l'aspirazione può durare lungo tempo prima che ne venga l'esaudimento, e intanto si contenta di sperare nel medesimo, bisogna riconoscere che il dispiacere non ha nulla da vedere con l'aspirazione come tale, ma dipende unicamente dal non esaudimento di essa. Schopenhauer ha dunque torto in ogni caso, quando considera il desiderio o l'aspirazione (la volontà) per se stessa come sorgente del dolore.

In verità, proprio il contrario è giusto. Aspirare (desiderare) di per sè dà gioia. Chi non conosce il godimento che dà la speranza di una meta lontana ma fortemente desiderata? Questa gioia è la compagna del lavoro i cui frutti non si raccolgono che in avvenire. Questo piacere è affatto indipendente dal raggiungimento della meta. Quando poi la meta è raggiunta, al piacere dell'aspirazione si aggiunge quello del raggiungimento di essa come qualcosa di nuovo. A chi volesse sostenere che al dispiacere del non raggiungimento di una meta si aggiunge quello della speranza delusa, e che così, alla chiusa dei conti, il dispiacere del non esaudimento supera sempre qualsiasi piacere dell'esaudimento, risponderemo che può anche darsi il contrario: che cioè il ricordo di un passato godimento, nel tempo del desiderio insoddisfatto, esercita altrettanto spesso un'azione lenitiva sul dispiacere dovuto all'inesaudimento. Chiunque al momento in cui le sue speranze naufragano, esclami: «io ho fatto la parte mia», conferma quest'ultima asserzione. Il sentimento confortante di avere secondo le proprie forze voluto il

meglio, è ignoto a coloro i quali per ogni desiderio insoddisfatto asseriscono che non soltanto è mancata la gioia dell'esaudimento, ma è rimasto distrutto anche il godimento del desiderio stesso.

L'esaudimento di un desiderio provoca piacere, l'inesaudimento dispiacere. Da questo non si è autorizzati a conchiudere che il piacere sia la soddisfazione di un desiderio, il dispiacere il suo insoddisfacimento. Tanto piacere che dispiacere possono presentarsi in un essere, senza che siano conseguenza di un desiderio. La malattia è un dispiacere che nessun desiderio precede. Chi volesse affermare che la malattia è un desiderio insoddisfatto di salute, commetterebbe l'errore di scambiare per un desiderio positivo l'augurio sottinteso di non ammalarsi. Se qualcuno eredita da un parente ricco della cui esistenza non aveva il minimo sentore, il fatto lo riempie di piacere senza che vi sia un precedente desiderio.

Chi dunque vuol indagare se l'eccedenza si trovi dalla parte del piacere o del dispiacere, deve tenere conto del piacere di desiderare, di quello dell'esaudimento del desiderio, e di quello che è indipendente da ogni desiderio. Sull'altra pagina del bilancio si troveranno: dispiacere per noia, dispiacere per desiderio insoddisfatto, e finalmente dispiacere che viene a noi senza nostri desiderî. A questa ultima specie appartiene anche il dispiacere che ci viene dall'imposizione di un lavoro che non è di nostra scelta.

Ora sorge la domanda: qual è il mezzo giusto per stabilire un bilancio fra questi conti di dare e avere? Edoardo von Hartmann asserisce che sia l'indagine ponderatrice della ragione. Egli dice, a dir vero (*Filosofia dell'incosciente*, 7ª ed., vol. II, pag. 290): « Dolore e piacere non esistono se non in quanto sono sentiti ». Ne consegue che per il pia-

cere non v'ha altra misura che quella soggettiva del sentimento. Io devo sentire se la somma dei miei sentimenti di dispiacere paragonata coi miei sentimenti di piacere, dà in me un'eccedenza di gioia o di dolore. Ciò non ostante, Hartmann afferma: «Se pure il valore della vita di ogni essere può essere stimato solamente secondo la misura subbiettiva sua propria, non è tuttavia detto con ciò che ogni essere sia in grado di calcolare l'esatta somma algebrica di tutte le affezioni della sua vita, o in altri termini che il suo giudizio complessivo sulla propria vita sia un giudizio giusto nei riguardi delle sue vicende subbiettive». Con questo, si restituisce al giudizio razionale la valutazione dei sentimenti.

E perchè è di questo parere, Hartmann crede, per giungere a un'esatta stima della vita, di dovere eliminare i fattori che falsano il nostro giudizio sul bilancio dei piaceri e dei dispiaceri. A questo cerca di arrivare per due vie: in primo luogo dimostrando che il nostro desiderio (impulso, volontà) esercita un'azione disturbatrice sulla nostra giusta estimazione del valore dei sentimenti. Mentre ci dovremmo dire, per esempio, che il godimento sessuale è una sorgente di male, noi siamo ingannati dalla circostanza che la passione sessuale è forte in noi e siamo portati a vedervi un piacere che non si verifica affatto nella pretesa intensità. Vogliamo godere; e perciò non ci confessiamo che sotto il godimento soffriamo. In secondo luogo, Hartmann sottopone a critica i sentimenti, per provare che gli oggetti, a cui i nostri sentimenti si attaccano, si rivelano come illusioni dinanzi alla conoscenza razionale, e che nell'istante in cui la nostra sempre crescente intelligenza s'accorge delle illusioni, i sentimenti restano distrutti.

Hartmann dunque la pensa nel modo seguente. Un ambizioso che voglia conoscere se, fino all' istante in cui fa l'inchiesta, sia stato il piacere o il dispiacere ad aver prevalenza nella sua vita, deve eliminare dal suo giudizio due sorgenti di errore. Poichè è ambizioso, questo tratto fondamentale del suo carattere gli mostrerà il pubblico riconoscimento dell'opera sua attraverso una lente d'ingrandimento, mentre le mortificazioni sofferte per il pubblico spregio gli appariranno attraverso una lente di rimpicciolimento. Al tempo in cui fu spregiato egli sentì le mortificazioni, appunto perchè è ambizioso; ma in ricordo esse gli appariscono sotto luce più modesta, mentre le soddisfazioni del pubblico riconoscimento dei suoi meriti, alle quali è tanto accessibile, s' imprimono molto più profondamente in lui. E veramente per l'uomo ambizioso è proprio un bene che sia così. Nel momento in cui egli analizza se stesso, l'illusione diminuisce infatti il suo dispiacere. Il suo giudizio tuttavia è falso. Le sofferenze ch'egli ora rivede come attraverso un velo, furono da lui sentite in tutta la loro intensità. È con una falsa valutazione ch'egli le riporta quindi nel libro mastro. Per giungere a un giudizio giusto, l'ambizioso dovrebbe, nel momento in cui fa l'inchiesta, liberarsi della sua ambizione. Dovrebbe guardare la vita finora trascorsa, senza avere alcuna lente davanti agli occhi del suo spirito. Altrimenti somiglia al commerciante che nel chiudere i conti mette all'attivo il suo zelo negli affari.

Ma Hartmann va anche oltre. Egli dice: l'ambizioso deve anche rendersi ragione che gli elogi ai quali dà la caccia, sono cose senza valore. Egli deve giungere da sè, o essere da altri portato, a vedere, che all'uomo ragionevole non deve importare nulla

del riconoscimento da parte degli altri uomini; poichè «in tutte le cose, che non sono questioni vitali di evoluzione, o che non sono già state definitivamente risolute dalla scienza», si può giurare «che le maggioranze hanno torto e le minoranze ragione». «A un giudizio siffatto affida la felicità della sua vita chi fa dell'ambizione la stella che lo guida» (*Filosofia dell'incosciente*, vol. II, pag. 322). Se l'ambizioso riconosce tutto questo, deve qualificare per illusione quanto con la sua ambizione ha conseguito, e perciò anche i sentimenti che sono attaccati alle soddisfazioni della sua ambizione. Per questa ragione, Hartmann dice che dal bilancio dei valori della vita bisogna cancellare anche tutto ciò che nei nostri sentimenti di piacere, risulta essere illusione: quel che rimane rappresenta la somma del piacere della vita: e questa di fronte alla somma del dispiacere è tanto piccola, che la vita non è godimento, e la non esistenza è da preferirsi all'esistenza.

Ma mentre appare assolutamente evidente che nel bilancio del piacere l'intervento dell'illusione prodotta dall'impulso ambizioso produce un risultato inesatto, è tuttavia da combattersi quanto Hartmann dice circa il carattere illusorio degli oggetti del piacere. Un'eliminazione dal bilancio del piacere di tutti i sentimenti piacevoli che si collegano a vere o a presunte illusioni, falserebbe addirittura il bilancio stesso. Perchè l'ambizioso ha realmente goduto delle acclamazioni della massa, indipendentemente del fatto che più tardi egli stesso o altri condanni quelle acclamazioni come illusione. La sensazione piacevole goduta non rimane menomamente diminuita per la successiva condanna. L'eliminazione dal bilancio della vita di tutti siffatti

sentimenti « illusorî » non solo non rende più corretto il nostro giudizio sui sentimenti, ma cancella addirittura dalla vita sentimenti che sono stati realmente esistenti.

E perchè debbono eliminarsi questi sentimenti? Perchè sono connessi a oggetti che si riducono in illusioni. Così si fa dipendere il valore della vita non dalla quantità del piacere, ma dalla qualità del piacere, e questa dal valore delle cose che causano il piacere. Ma se io debbo determinare il valore della vita solamente dalla quantità di piacere o di dispiacere che porta, non sono autorizzato a stabilire alcuna premessa con la quale determinare prima il valore o il non valore del piacere stesso. Quando dico: voglio paragonare la quantità del piacere con la quantità del dispiacere e vedere quale sia maggiore, debbo mettere nel conto tutto il piacere e il dispiacere nelle loro vere misure, senza considerare se abbiano per base un'illusione o meno. Chi dà a un piacere che poggi sull'illusione un valore per la vita minore di un piacere che si possa giustificare dinanzi alla ragione, fa semplicemente dipendere il valore della vita da altri fattori che non sono il piacere.

Chi, come Edoardo von Hartmann, valuta meno un piacere perchè si connette a un oggetto vano, somiglia a un commerciante il quale segni nei suoi conti il rilevante introito di una fabbrica di giocattoli per un quarto solo dell'importo, perchè la fabbrica produce solo oggetti per il trastullo dei bambini.

Quando si tratta semplicemente di mettere a confronto la quantità del piacere e quella del dispiacere, convien lasciare completamente fuori di conto il carattere illusorio degli oggetti di certi piaceri.

La via quindi raccomandata da Hartmann, di un esame razionale delle quantità di piacere e dispia-

cere prodotte dalla vita, ci ha fino ad ora condotti al punto di sapere come dobbiamo impostare le partite, e che cosa dobbiamo segnare su di una e che cosa sull'altra pagina del libro mastro. Ma come deve ora esser fatto il conto? È atta la ragione, anche a stabilire il bilancio?

Il commerciante ha commesso un errore di calcolo, se il guadagno calcolato non corrisponde coi profitti di cui risulta che l'azienda ha goduto o deve ancora godere.

Anche il filosofo avrà indubbiamente commesso un errore di guidizio, se non risulta effettivamente nel sentimento l'escogitata eccedenza di piacere oppure di dispiacere.

Non voglio per ora controllare il calcolo di quei pessimisti che si basano sopra una valutazione razionale del mondo; ma chi deve decidersi se continuare o meno l'azienda della vita, chiederà prima che gli si dimostri dove si trova l'eccedenza calcolata di dispiacere.

Qui tocchiamo il punto dove la ragione non è in grado di determinare da se sola l'eccedenza di piacere o dispiacere, ma dove è obbligata a mostrare questa eccedenza nella vita come percezione. Non è nel solo concetto, ma nella compenetrazione di concetto e percezione (e il sentimento è percezione) per mezzo del pensiero, che all'uomo è dato di raggiungere la realtà (v. pag. 74 e seg.). Il commerciante non abbandonerà gli affari che quando le perdite calcolate dal suo contabile siano confermate dal fatto. Se questo non si verifica, dirà al suo contabile di rifare i conti. Nell'identica guisa si condurrà l'uomo nella vita. Quando il filosofo gli vuole dimostrare che il dispiacere è di gran lunga superiore al piacere, ed egli stesso tuttavia non lo

senta, egli dirà: nell'almanaccare che hai fatto, ti sei sbagliato; ristudiati la questione. Ma se in un negozio in un determinato momento vi sono realmente perdite tali che il credito non è più sufficiente a soddisfare i creditori, si ha fallimento anche se il negoziante può evitare di essere ben informato del vero stato dei suoi affari con la tenuta dei libri. Similmente, se la quantità di dispiacere diventa in un uomo a un determinato momento così grande, che nessuna speranza (credito) di piacere avvenire possa fargli superare il dolore, si avrà il fallimento dell'azienda della vita.

Il numero però dei suicidi è relativamente scarso in confronto al numero di coloro che continuano coraggiosamente a vivere. Pochissimi chiudono l'azienda della vita per il dolore che essa arreca. Che cosa ne consegue? O che non è giusto dire che la quantità del dispiacere è maggiore di quella del piacere, o che noi non facciamo dipendere affatto il continuare a vivere dalla quantità di piacere o di dispiacere che sentiamo.

Il pessimismo di Eduard von Hartmann giunge in modo affatto singolare a dichiarare la vita priva di valore perchè in essa prevale il dolore, e ad affermare tuttavia la necessità di viverla. Questa necessità consiste nel fatto, che lo scopo del mondo già indicato (pag. 165) può essere raggiunto soltanto col lavoro indefesso e disinteressato dell'uomo. Ma fintantochè gli uomini andranno ancora dietro alle loro egoistiche voglie, sono inetti per questo lavoro disinteressato. Sol quando con l'esperienza e con la ragione si sono convinti che i godimenti della vita agognati dall'egoismo non possono conseguirsi, si dedicano al vero compito loro. In questa guisa la convinzione pessimistica deve essere la fonte del

disinteresse. Un'educazione basata sul pessimismo deve sterminare l'egoismo col convincerlo dell'inanità sua.

Secondo questa opinione, dunque, l'aspirazione al piacere è originariamente radicata nella natura dell'uomo. E soltanto in seguito alla visione dell'impossibilità dell'esaudimento, questa aspirazione abdica in favore di compiti più elevati dell'umanità.

È tuttavia impossibile dire che questa teoria morale, che dal riconoscimento del pessimismo attende una dedizione a fini non egoistici, arrivi a superare l'egoismo nel vero senso della parola. Gl'ideali morali possono divenire abbastanza forti per impadronirsi della volontà dell'uomo, sol quando egli abbia riconosciuto che l'aspirazione egoistica al piacere non può condurre ad alcuna soddisfazione. L'uomo, il cui egoismo desidera l'uva del piacere, la trova amara perchè non la può cogliere: si allontana allora da essa e si dedica a una vita disinteressata. Dunque gli ideali morali, secondo il parere dei pessimisti, non sono abbastanza forti per superare l'egoismo, ma stabiliscono il loro dominio sul territorio che il riconoscimento della inanità dell'egoismo ha preventivamente reso libero.

Se gli uomini secondo la disposizione della loro natura aspirano al piacere ma sono nell'impossibilità di conseguirlo, allora l'annientamento dell'esistenza e la liberazione per la via della non-esistenza costituiscono l'unica meta ragionevole. E quando si è del parere che il vero veicolo del dolore del mondo è Dio, gli uomini debbono prefiggersi il compito di determinare la liberazione di Dio. Il raggiungimento di questa meta non viene facilitato ma anzi pregiudicato dal suicidio dei singoli. Dio, razionalmente, può aver creato gli uomini solo affinchè col-

l'opera loro determinino la sua liberazione. Altrimenti la creazione non avrebbe scopo. Ognuno di noi deve fare il suo determinato lavoro nell'opera generale di liberazione. Se si sottrae ad esso col suicidio, il lavoro a lui destinato deve essere fatto da un altro. Un altro deve sopportare il tormento dell'esistenza in sua vece. E siccome in ogni essere risiede Dio, come vero veicolo del dolore, così il suicida non ha menomamente scemato la quantità del dolore divino, ma ha piuttosto imposto a Dio la nuova difficoltà di creargli un sostituto.

Tutto questo parte dalla premessa che il piacere sia la misura del valore della vita. Ora la vita si manifesta attraverso una somma di istinti (bisogni). Se il valore della vita dipendesse dal maggior piacere o dispiacere che reca, si dovrebbe qualificare come privo di valore un istinto che rechi una eccedenza di dispiacere. Esaminiamo ora un po' istinto e piacere, per vedere se il primo possa esser misurato dal secondo. Per non destare il sospetto di voler fare cominciare la vita con la sfera dell'« aristocrazia dello spirito », cominciamo con un bisogno « prettamente animale », con la fame.

La fame sorge quando i nostri organi non possono più funzionare senza la somministrazione di nuova sostanza. La prima aspirazione di chi ha fame è quella di sedare la fame. Appena si sia verificata la somministrazione dell'alimento in misura che cessi la fame, è raggiunto tutto ciò cui aspira l'istinto della nutrizione. Il godimento che si collega con l'esser sazio consiste anzitutto nell'eliminazione del dolore che la fame procura. Ma al semplice istinto di nutrizione si aggiunge un altro bisogno. L'uomo, prendendo l'alimento, non vuole solamente rimettere in ordine le disturbate funzioni dei suoi organi cioè superare il

dolore della fame; egli cerca di ottenere questo risultato con l'accompagnamento di gradevoli sensazioni di sapore. Quando ha fame, e sa che fra mezz'ora lo attende un pasto gustoso, egli evita di guastarsi il piacere del buon cibo prendendo un cibo inferiore che potrebbe soddisfare subito la sua fame. Egli ha bisogno della fame per trarre il pieno godimento dal suo pasto. Così per lui la fame diventa pure una sorgente di piacere. Se potesse soddisfarsi tutta la fame esistente nel mondo, si avrebbe la quantità totale di godimento da attribuirsi all'esistenza del bisogno di nutrizione; ma ad essa bisognerebbe aggiungere ancora lo speciale godimento, che ottengono i golosi coltivando i nervi del gusto oltre l'ordinario.

Questa quantità di piacere raggiungerebbe il valore massimo, se non rimanesse insoddisfatto alcuno dei bisogni connessi con questo genere di godimento, e se unitamente al godimento non si dovesse prendere anche una certa quantità di dispiacere.

La scienza naturale moderna è del parere che la natura produca più vita di quella che possa mantenere, cioè che produca anche più fame di quella che sia in grado di saziare. L'eccedenza di vita così prodotta deve soffrire e perire nella lotta per l'esistenza. Ammettiamo che i bisogni della vita sieno in ogni momento dell'esistenza del mondo maggiori dei rispettivi mezzi di soddisfazione disponibili, e che il godimento della vita sia da tal fatto pregiudicato. Ma il godimento della vita, che è realmente esistente, non rimane per ciò menomamente scemato. Dove si presenta la soddisfazione di un desiderio, esiste la corrispondente quantità di godimento, anche se vi sia nell'essere stesso che nutre il desiderio, o in altri esseri a lui vicini, un buon numero di istinti insoddisfatti. Ciò che rimane di-

minuito è il valore del godimento della vita. Quando un essere vivente ottiene la soddisfazione solo di una parte dei suoi bisogni, ha sempre il godimento corrispondente; ma questo godimento ha un valore tanto minore, quanto più esso è piccolo in confronto alla complessiva richiesta della vita nel campo dei desiderî in questione. Ci si può imaginare questo valore come rappresentato da una frazione, il cui numeratore sia il godimento realmente presente e il denominatore la somma totale dei bisogni. La frazione ha il valore uno quando numeratore e denominatore sono uguali, cioè quando tutti i bisogni vengono anche soddisfatti. Diventa maggiore di uno quando un essere vivente prova più piacere di quel che richiedano i suoi desiderî; ed è minore di uno quando la quantità del piacere è inferiore alla somma totale dei desideri. La frazione però non può mai diventare zero, finchè il numeratore abbia un sia pur minimo valore. Se, prima della sua morte, un uomo facesse la chiusura dei conti e coll'imaginazione dividesse tutta la quantità di godimento provata in vita in relazione ad un determinato istinto (per esempio, alla fame) per tutte le richieste di questo istinto, il piacere provato risulterebbe forse di un valore piccolo; ma non mai di valore zero. A parità di quantità di piacere, il valore del piacere della vita diminuisce col crescere dei bisogni di un essere vivente. Lo stesso vale per la totalità della vita, nella natura. Quanto maggiore è il numero degli esseri viventi in confronto al numero di quelli che possono trovare il pieno soddisfacimento dei loro istinti, tanto minore il valore medio del piacere della vita. Le cambiali sul godimento della vita, che vengono emesse dai nostri istinti, valgono tanto di meno quanto minore è la speranza di poterne incassare l'intero importo.

Se ho abbastanza da mangiare per tre giorni, e poi devo patire la fame per altri tre giorni, il godimento dei tre giorni di pasto non diventa per ciò minore; ma io me lo devo imaginare ripartito su sei giorni, e da ciò il suo *valore* per il mio istinto di nutrizione si riduce di metà. Lo stesso si verifica per la quantità del piacere in confronto al *grado* del mio bisogno. Se ho fame per due panini e ne posso avere uno solo, il godimento tratto da quest'uno ha soltanto metà del valore che avrebbe, se dopo il pasto fossi sazio. Questo è il modo in cui vien determinato il *valore* di un piacere nella vita; vien misurato sui bisogni della vita. I nostri desiderî sono la *misura*, il piacere è ciò che viene misurato. Il godimento di calmare la fame ha un valore soltanto pel fatto che c'è la fame; e ottiene un valore di determinata grandezza dalla proporzione in cui si trova con la grandezza della fame del momento.

Le richieste inesaudite della vita gettano la loro ombra anche sui desiderî soddisfatti e pregiudicano il *valore* delle ore piacevoli. Ma si può parlare anche del *valore presente* di un sentimento di piacere. Questo valore è tanto minore, quanto minore è il piacere in confronto alla durata e alla intensità del nostro desiderio.

Per noi ha pieno valore una quantità di piacere che corrisponde esattamente, per durata e per grado, col nostro desiderio. Una quantità di piacere più piccola del nostro desiderio diminuisce il valore del piacere; una più grande produce un'eccedenza non richiesta, che vien sentita come piacere solamente fino a quando abbiamo durante il godimento la possibilità di accrescere il desiderio. Se non siamo in grado di andar di pari passo nell'accrescimento della nostra richiesta con l'aumento del piacere,

questo si trasforma in dispiacere. L'oggetto, che altrimenti ci soddisferebbe, si precipita su di noi senza che lo vogliamo, e noi ne soffriamo. Ciò dimostra, che il piacere ha per noi valore solo fino a tanto che lo possiamo misurare sul nostro desiderio. Un eccesso di sentimento piacevole si risolve il dolore. Possiamo osservare ciò specialmente negli uomini nei quali sia esigua la domanda per un certo genere di piacere. Alle persone, in cui l'istinto della nutrizione è attutito, il mangiare dà facilmente disgusto. Dal che risulta ancora, come il desiderio sia il misuratore del piacere.

Ora il pessimismo può dire che l'istinto insoddisfatto di nutrizione non soltanto provoca il dispiacere del mancato godimento, ma porta nel mondo dolori positivi, tormento e miseria. E può, per questo, appellarsi all'indicibile miseria degli uomini provati dalle preoccupazioni pel pane quotidiano, a tutti i dispiaceri che indirettamente sorgono per questi uomini dalla mancanza di cibo. E se vuole estendere la sua affermazione anche alla natura non umana, può addurre i tormenti degli animali che in certe stagioni muoiono per mancanza di cibo. Circa questi mali, il pessimista afferma, ch'essi superano di gran lunga la quantità di godimento portata nel mondo dall'istinto di nutrizione.

È certamente fuori di dubbio che sia possibile confrontare assieme piacere e dispiacere e determinare l'eccedenza dell'uno o dell'altro, così come si fa per i profitti e le perdite. Quando però il pessimismo crede di poter conchiudere che la vita non ha valore dalla circostanza che risulta un'eccedenza nella pagina del dispiacere, cade in errore, in quanto fa un conto che nella vita reale non viene mai fatto.

In ogni caso singolo, il nostro desiderio si volge a un determinato oggetto. Il valore del piacere della soddisfazione, come abbiamo veduto, sarà tanto maggiore, quanto più grande è la quantità del piacere in confronto con la grandezza del nostro desiderio [1]. Ma dalla grandezza del nostro desiderio dipende pure la quantità di dispiacere, che siamo disposti a sop portare per conseguire il piacere. Noi non confrontiamo già la quantità del dispiacere con quella del piacere, ma con la grandezza del nostro desiderio. Chi sente gran piacere a mangiare, saprà, per i godimenti provati in tempi migliori, superare un periodo di fame meglio di un altro cui manca questa gioia nella soddisfazione dell' istinto di nutrizione. La donna che vuol avere un bambino non confronta il piacere che le viene dal possesso di esso con le quantità di dispiacere dovute a gravidanza, parto, allattamento ecc., ma col suo desiderio di possedere il bambino.

Non aspiriamo mai a un piacere astratto di una determinata grandezza, ma alla soddisfazione concreta in un modo bene specificato. Se aspiriamo a un determinato oggetto o a una determinata sensazione, non può contentarci affatto il ricevere un altro oggetto o un'altra sensazione anche se ci procuri altrettanta quantità di piacere. Chi aspira a mangiare non può surrogare il piacere del mangiare con altro piacere ugualmente grande, con quello dovuto ad es. ad una passeggiata. Solamente nel caso che aspirasse genericamente a una determinata quantità di piacere, dovrebbe il nostro desiderio subito sparire quando questo piacere non potesse raggiungersi

[1] Qui facciamo astrazione dal caso, nel quale per eccessivo accrescimento il piacere si trasforma in dispiacere.

senza una quantità maggiore di dispiacere. Ma poichè si aspira sempre a una soddisfazione di un genere determinato, così il piacere della soddisfazione si prova anche quando si debba insieme sopportare una quantità anche maggiore di dispiacere. Per il fatto che gli istinti degli esseri viventi si muovono in una determinata direzione e si gettano sopra una meta concreta, vien meno la possibilità di calcolare come fattore di compensazione la quantità di dispiacere che si incontra sulla via verso quella meta. Purchè il desiderio sia abbastanza forte da esistere ancora a un grado qualsiasi dopo aver superato il dispiacere — per quanto grande questo sia in valore assoluto — rimane la possibilità di godere pienamente il piacere della soddisfazione. Il desiderio non pone dunque il dispiacere direttamente in relazione col piacere raggiunto, ma indirettamente, in quanto pone la sua propria grandezza in relazione (proporzionale) col dispiacere. La questione dunque non è già, se sia maggiore il piacere da raggiungere o il dispiacere da superare, ma invece se sia maggiore il desiderio di una determinata meta o l'opposizione del dispiacere che s'incontra. Se questa opposizione è maggiore del desiderio, allora quest'ultimo cede all'inevitabile, si paralizza e cessa di spingere. Ma per il fatto che si chiede il soddisfacimento del desiderio in una determinata guisa, il piacere che al soddisfacimento è connesso acquista un'importanza che permette, a soddisfazione raggiunta, di mettere in conto la necessaria quantità di dispiacere solamente nella misura di cui ha scemato il nostro desiderio. Se sono appassionato per i panorami, non calcolo mai quanto piacere mi dia la vista che si gode dalla vetta di una montagna in confronto diretto col dispiacere della penosa salita e discesa;

ma rifletto, se, dopo aver superato le difficoltà, il mio desiderio della veduta sarà ancora abbastanza vivo. Non è che indirettamente, per il medio termine della grandezza del desiderio, che piacere e dispiacere possono essere commisurati. Non è dunque questione se vi sia in prevalenza piacere o dispiacere, sibbene se il desiderio del piacere sia abbastanza forte per superare il dispiacere.

Una prova della giustezza di questo punto di vista sta nel fatto, che il valore del piacere è stimato più alto quando il piacere stesso deve comprarsi a prezzo di molto dispiacere, che non quando ci cade in grembo come un dono del cielo. Quando pene e tormenti hanno attenuato il nostro desiderio, ma la meta viene poi tuttavia raggiunta, il piacere è tanto maggiore quanto maggiore è il residuo di desiderio. Ora è proprio questo rapporto, come ho mostrato, che rappresenta il v a l o r e del piacere (v. pag. 179). Un'altra prova è data dal fatto che gli esseri viventi (gli uomini compresi) svolgono i loro istinti fino a tanto che sieno in grado di sopportare l'opposizione dei dolori e dei tormenti. E la lotta per l'esistenza è soltanto la conseguenza di questo fatto. La vita esistente tende a svolgersi, e di essa abbandona la lotta quella sola parte, i cui desiderî rimangono soffocati dalla forza delle difficoltà che si ergono di contro. Ogni essere vivente va in cerca di nutrimento fino a quando la mancanza di nutrimento distrugge la sua vita. E anche l'uomo si uccide soltanto quando (a torto o a ragione) crede di non poter raggiungere gli scopi della vita che per lui meritavano di essere ambiti. Ma fintantochè crede alla possibilità di conseguire ciò che secondo lui merita di essere ambito, egli lotterà contro tutti i tormenti e i dolori. La filosofia dovrebbe

anzitutto persuadere l'uomo che volere ha una ragione sol quando il piacere sia maggiore del dispiacere; perchè secondo la sua natura, l'uomo vuol raggiungere gli oggetti del suo desiderio fintantochè può sopportare il dispiacere all'uopo inevitabile, per grande che esso sia. Ma una tale filosofia sarebbe errata, perchè farebbe dipendere la volontà umana da una circostanza (eccedenza del piacere sul dispiacere) che originariamente è estranea all'uomo. L'originaria misura della volontà è il desiderio, e questo s'impone fintantochè può. Se sono costretto nell'acquistare una determinata quantità di mele di prendermi due parti di mele cattive per una di buone — perchè il venditore vuol liberarsene — non esiterò un istante a prendere anche le mele cattive, ove la quantità minore di mele buone possa avere per me un valore tale, che mi torni conto di aggiungere al prezzo di acquisto anche le spese occorrenti per il trasporto di quelle cattive. Questo esempio illustra il rapporto fra le quantità di piacere e dispiacere procurate da un istinto. Io non determino il valore delle mele buone sottraendo la loro somma da quella delle cattive, ma considerando se le prime, non ostante la presenza delle seconde, conservino ancora valore.

E come nel godimento delle mele buone non tengo conto di quelle cattive, così mi godo la soddisfazione di un desiderio dopo essermi liberato dei connessi tormenti.

Se anche il pessimismo avesse ragione nell'affermare che nel mondo v'ha più dispiacere che piacere, la cosa non influirebbe sulla volontà, poichè gli esseri viventi aspirano tuttavia al residuo di piacere. La dimostrazione empirica che il dolore prevale sulla gioia, è atta, sì, a rivelare l'inanità di quella ten-

denza filosofica che vede il valore della vita nell'eccedenza del piacere (eudemonismo), ma non mai a stabilire che la volontà è irragionevole: giacchè la volontà non si basa sull'eccedenza del piacere, ma su quella qualsiasi quantità di piacere che resta dopo la detrazione del dispiacere. Questo residuo appare pur sempre una meta degna di essere perseguita.

Si è tentato di confutare il pessimismo sostenendo che è impossibile di calcolare l'eccedenza di piacere o dispiacere nel mondo. La possibilità di qualsiasi conto dipende dalla possibilità di un confronto di grandezza fra le cose che debbono esser messe in conto. Ogni dispiacere e ogni piacere ha una determinata grandezza (intensità e durata). Ed è possibile confrontare assieme, almeno approssimatamente, la grandezza anche di piaceri di genere diverso. Noi sappiamo, se ci dia maggior piacere un buon sigaro o un buon motto di spirito. Nulla si può dunque obbiettare alla possibilità di confrontare fra loro, per quanto riguarda la loro grandezza, specie diverse di piaceri e dispiaceri. L'investigatore, che si prefigge il compito di determinare l'eccedenza di piacere o di dispiacere nel mondo, parte da premesse assolutamente giustificate. Si può affermare l'erroneità dei risultati pessimistici; ma non si può porre in dubbio la possibilità di una valutazione scientifica delle quantità di piacere e di dispiacere, e quindi di una determinazione del bilancio del piacere. Però è errore affermare che dal risultato di questo conto si possa trarre qualche conseguenza circa la volontà umana. I casi nei quali facciamo davvero dipendere il valore della nostra attività dall'apparire di un'eccedenza di piacere o di dispiacere, sono quelli nei quali gli oggetti sui quali si esplica l'azione nostra ci sono indifferenti. Quando per me si

tratta di procurarmi dopo il lavoro un divertimento o con un giuoco o con una conversazione leggiera, e mi è completamente indifferente che cosa fare pur di raggiungere lo scopo, allora io mi chiedo che cosa mi rechi maggior eccedenza di piacere: e tralascio assolutamente l'azione, se la bilancia pende dalla parte del dispiacere. Nello scegliere per un bambino, al quale vogliamo comprare un balocco, noi riflettiamo quale gli dia maggiore piacere. In tutti gli altri casi, noi non ci determiniamo esclusivamente secondo il bilancio del piacere.

Se dunque i fautori dell'etica pessimistica sono del parere di potere, con la dimostrazione della esistenza di maggior quantità di dispiacere che non di piacere, preparare all'uomo il terreno per dedicarsi disinteressatamente alle opere della civiltà, non pensano che la volontà umana per sua natura non si lascia punto influenzare da tale conoscenza. L'aspirazione degli uomini si regola sulla misura della soddisfazione che rimane possibile dopo che si è trionfato di tutte le difficoltà. La speranza di questa soddisfazione è la base dell'attività umana. Il lavoro di ogni singolo, e tutto il lavoro della civiltà, scaturiscono da questa speranza. L'etica pessimistica crede di dovere presentare all'uomo il raggiungimento della felicità come impossibile, affinchè egli si dedichi ai suoi veri compiti morali. Ma questi compiti morali non sono altro che gl'istinti naturali e spirituali concreti; e alla soddisfazione loro egli aspira, nonostante il dispiacere che incontra per via. La caccia alla felicità, che il pessimismo vuole estirpare, non esiste dunque affatto. E l'uomo adempie ai compiti cui deve adempiere, perchè per la sua stessa natura vuole adempiere ad essi. L'etica pessimistica ritiene che l'uomo possa dedicarsi a quello che egli riconosce per compito della

sua vita solo allorquando abbia rinunziato ad aspirare al piacere. Ma nessuna etica potrà mai ideare altri compiti della vita diversi dalla realizzazione delle soddisfazioni create dai desiderî dell'uomo e dall'esaudimento dei suoi ideali morali. Nessuna teoria può togliergli il piacere, che risente nell'esaudimento del suo desiderio. Se il pessimista dice: « Non aspirare al piacere, perchè non lo puoi mai raggiungere; aspira a ciò che tu conosci per compito tuo », si può rispondere: « È nella natura degli uomini di aspirare al proprio compito, ed è invenzione di una filosofia che procede per una via sbagliata il credere che l'uomo aspiri soltanto alla felicità. Egli aspira alla soddisfazione di ciò che la sua natura desidera, e il raggiungimento di questa soddisfazione è per lui piacere ». Quando l'etica pessimistica chiede, che non si aspiri al piacere, ma al raggiungimento di ciò che si riconosce per compito della propria vita, essa coglie proprio quello che l'uomo per natura sua *vuole*. Non occorre che l'uomo sia prima sconvolto dalla filosofia, non occorre che rinneghi prima la sua natura, per essere morale. Moralità significa aspirare a una meta finchè il dispiacere concomitante non paralizzi il desiderio. E questa è l'essenza di ogni reale volontà. L'etica non poggia sull'estirpazione di ogni aspirazione al piacere, in modo che anemiche idee morali possano trovar modo di stabilire la loro signoria là dove non si opponga più loro alcuna forte bramosia di godimento, ma poggia sulla *forza di volontà* che raggiunge la meta anche quando la via è spinosa.

Gl'ideali morali scaturiscono dalla fantasia morale dell'uomo. La realizzazione loro dipende dal fatto che l'uomo li desideri tanto fortemente da superare dolori e tormenti. Essi sono le *sue* intuizioni, le molle

che il suo spirito tende; egli li vuole, perchè la realizzazione loro è il suo maggior piacere. Egli non ha bisogno che l'etica cominci per proibirgli di aspirare al piacere, per farsi poi comandare a che cosa debba aspirare. Egli aspirerà a ideali morali, se la sua fantasia morale è abbastanza attiva per ispirargli intuizioni che conferiscano alla sua volontà la forza di realizzarle.

Chi aspira a ideali di altezza sublime lo fa perchè essi sono il contenuto della sua volontà, e la realizzazione loro sarà per lui un godimento di contro al quale è un nonnulla il piacere che gli animi meschini traggono dalla soddisfazione degl'istinti comuni. Per gl'idealisti la trasformazione dei loro ideali in realtà è incomparabile festa.

Chi vuole estirpare il piacere della soddisfazione del desiderio umano, deve prima fare dell'uomo uno schiavo, che agisce non perchè vuole ma perchè deve. In quanto è il conseguimento di ciò che si vuole, che dà piacere. Ciò che si chiama il bene non è ciò che l'uomo deve, ma ciò ch'egli vuole allorchè esplica l'intera natura umana. Chi non riconosce ciò, deve prima espellere dall'uomo ciò che l'uomo vuole, e poi dal di fuori deve fargli prescrivere quel che deve essere il contenuto della sua volontà.

All'esaudimento di un desiderio l'uomo conferisce valore, perchè il desiderio scaturisce dall'essere suo. Ciò che viene conseguito ha valore, perchè è stato voluto. Se si nega valore ai fini della volontà umana come tali, bisogna trarre i fini aventi valore da qualcosa che l'uomo non vuole.

L'etica che si edifica sul pessimismo sorge dal disprezzo della fantasia morale. Soltanto chi non ritiene lo spirito umano individuale capace di darsi da sè

il contenuto della propria aspirazione, può cercare la sostanza della volontà nella bramosia del piacere. L'uomo privo di fantasia non produce idee morali; bisogna dargliele. La natura fisica provvede a farlo aspirare alla soddisfazione dei suoi desiderî inferiori. Ma all'esplicazione dell'intero uomo, sono pertinenti anche i desiderî che hanno origine nello spirito. Soltanto quando si sia del parere che di questi ultimi l'uomo sia affatto privo, può credersi che egli li debba ricevere dal di fuori: e allora si è anche autorizzati a dire che egli è obbligato a fare ciò che non vuole. Però qualsiasi etica, che chieda all'uomo di reprimere la propria volontà per adempiere a un compito che egli non voglia, non considera l'uomo completo, ma un uomo cui manchi la capacità di desiderî spirituali. Per l'uomo armonicamente evoluto, le cosidette idee del bene non sono fuori, ma dentro la sfera della sua volontà. Non è nell'estirpazione della volontà individuale che consiste l'attività morale, ma nello sviluppo pieno della natura umana. Chi ritiene potersi gl'ideali morali raggiungere solo se l'uomo uccide la sua individuale volontà, non sa che questi ideali sono voluti dall'uomo, proprio altrettanto quanto la soddisfazione dei cosiddetti istinti animali.

Non si può negare che queste vedute si prestino facilmente a venir malintese. Giovani immaturi senza fantasia morale prendono volentieri gl'istinti della loro natura incompletamente sviluppata per l'íntiero contenuto dell'umanità, e ricusano tutte le idee morali non prodotte da loro, per potere indisturbati « vivere la vita ». È evidente che ciò che è giusto per l'uomo completo non possa valere per una natura umana semi-sviluppata. Quello che si può pretendere da un uomo maturo, non lo si può pretendere da chi debba con l'educazione essere ancora portato al

punto in cui la sua natura morale esca dal guscio delle passioni inferiori. Qui però non voglio considerare ciò che si deve imprimere nell' uomo non sviluppato, ma bensì ciò che si trova nella natura dell'uomo giunto a maturità.

Ogni uomo giunto a maturità dà a se stesso il proprio valore. Non aspira già al piacere, che gli vien porto dalla natura o dal creatore come un dono grazioso; e neppure compie il dovere, riconoscendolo come tale dopo aver superato l'aspirazione al piacere. Egli agisce come vuole, cioè secondo le sue intuizioni etiche; ed egli vede il vero godimento della sua vita nel conseguimento di ciò che vuole. Egli determina il valore della vita dal rapporto fra ciò che ha conseguito e ciò che ha desiderato. L'etica che pone il dovere al posto del volere, l'obbligo al posto dell' inclinazione, è coerente nel determinare il valore dell' uomo dal rapporto fra ciò che il dovere pretende e ciò che egli compie; essa misura l'uomo con un metro che è al di fuori del suo essere. — L'ordine di idee qui esposto rivolge l'uomo verso se stesso. Riconosce come vero valore della vita soltanto quello che il singolo considera tale secondo la misura della propria volontà. Ignora altrettanto un valore della vita che non sia riconosciuto dall' individuo, quanto una finalità della vita che non provenga da lui. Vede nell' individuo il signore di se stesso e il giudice del proprio valore.

XV

Individuo e specie.

All'opinione che l'uomo sia una individualità completamente chiusa in sè e libera, sembrano opporsi due fatti, cioè che egli apparisce come un membro entro un tutto naturale (razza, stirpe, popolo, famiglia, sesso maschile e femminile) e che egli opera entro un tutto (Stato, Chiesa ecc.). Egli porta le caratteristiche generali della comunità alla quale appartiene, e dà alla sua azione un contenuto che è determinato dal posto che egli occupa in seno a una collettività.

E in queste condizioni è più possibile un'individualità? Si può l'uomo considerare come un tutto in sè, se egli nasce da un tutto e s'incorpora in un tutto?

Il membro di un tutto viene determinato nelle sue qualità e nelle sue funzioni dal tutto stesso. La stirpe è un tutto, e gli uomini che ad essa appartengono portano in sè le peculiarità che sono proprie della natura della stirpe. È il carattere della stirpe che determina come ogni singolo membro è fatto e come opera; per questo la fisionomia e i modi dei singoli ricevono una certa impronta comune. Se ci chiediamo la ragione, perchè questa o quell'altra particolarità di un uomo è così o così, dobbiamo dall'essere singolo richiamarci alla specie. È questa che ci spiega perchè nell'individuo appare qualcosa nella forma da noi osservata.

Ma da questa conformità alla specie l'uomo si libera. Egli sviluppa qualità e funzioni proprie, la ragione determinatrice delle quali non possiamo cercare che in lui stesso. Ciò che ha di conforme alla specie non gli serve che come mezzo per esplicare la sua particolare entità. Egli adopera le peculiarità che la natura gli ha date, come materia a cui dare una forma che esprima il suo proprio essere. Cerchiamo invano nelle leggi della specie la ragione dell'espressione del suo essere. Abbiamo da fare con un individuo, che non può essere spiegato che da se stesso. Se un uomo è riuscito a liberarsi dalla conformità alla specie, e ciò non di meno ci ostiniamo a volere spiegare tutto ciò che è in lui con i caratteri della specie, non abbiamo alcun organo per comprendere ciò che in lui è individualità.

È impossibile di comprendere interamente un uomo se si pone il concetto della specie a base del nostro giudizio. La maggiore ostinazione nel giudicare secondo la specie si riscontra quando si tratta del sesso; quasi sempre l'uomo vede nella donna, e la donna nell'uomo, troppo del carattere generale dell'altro sesso, e troppo poco d'individuale.

Nella vita pratica, ciò nuoce meno agli uomini che alle donne. La posizione sociale della donna è solitamente poco dignitosa, perchè non è determinata dalle particolarità individuali delle singole donne, ma dalle rappresentazioni generali correnti circa le funzioni e i bisogni naturali della donna. L'attività dell'uomo nella vita è determinata dalle sue individuali attitudini e inclinazioni; quella della donna si ritiene invece determinata unicamente dal fatto che appunto essa è donna. La donna deve essere schiava dei caratteri generici della femminilità. Fintantochè gli uomini discuteranno, se la donna « per

la sua costituzione naturale » sia atta a questa o a quella professione, la cosiddetta questione del femminismo non potrà uscire dal suo stadio più elementare. Si lasci giudicare alla donna stessa ciò che secondo sua natura essa può volere. Se è vero che le donne non sono buone che per il compito che oggi spetta loro, allora anche di per sè potranno difficilmente conseguirne un altro; ma devono poter decidere da sè, che cosa sia conforme alla loro natura. A chi nutra il timore che il prendere le donne non come prodotti della specie ma come individui possa scuotere la nostra struttura sociale, si può opporre che una struttura sociale, entro la quale una metà dell'umanità mena un'esistenza priva di dignità umana, ha proprio grande bisogno di essere migliorata.

Chi giudica gli uomini secondo i caratteri della specie, si arresta proprio al limite, oltre il quale essi cominciano ad essere individui la cui attività si basa su libera autodeterminazione. Ciò che sta al di sotto di questo limite può naturalmente formare oggetto d'investigazione scientifica. Le particolarità di razza, tribù, popolo e sesso costituiscono il contenuto di speciali scienze. Ma nel quadro generale che risulta da siffatte investigazioni scientifiche, non potrebbero entrare altro che uomini i quali vivessero come esemplari della specie. Tutte queste scienze non possono spingersi fino al contenuto particolare del singolo individuo. Dove comincia la sfera della libertà (di pensiero e d'azione) cessa la possibilità di determinare l'individuo secondo le leggi della specie. Nessuno può stabilire una volta per sempre e lasciare bello e preparato all'umanità il contenuto concettuale che l'uomo deve per via del pensiero mettere in relazione con le percezioni per potersi fare

padrone dell'intera realtà (cfr. pag. 74 e seg.). L'individuo deve guadagnarsi i concetti per mezzo delle proprie intuizioni. Da nessun concetto di specie può dedursi come debba pensare il singolo: lo può determinare, unico e solo, l'individuo. Altrettanto impossibile è il determinare dalle caratteristiche umane generali, quali finalità concrete l'individuo prefiggerà alla sua volontà. Chi vuol capire l'individuo singolo deve penetrare nella sua particolare entità, e non fermarsi alle qualità comuni della specie. In questo senso ogni uomo singolo rappresenta un problema. E ogni scienza che si occupa di pensieri astratti e di concetti generici non è che una preparazione a quella conoscenza che acquistiamo quando un'individualità umana ci comunica il suo modo di considerare il mondo, e a quell'altra conoscenza che deriviamo dal contenuto della sua volontà. Quando sentiamo che abbiamo da fare con un uomo che si è liberato dai modi di pensare e di volere generici della specie, e vogliamo capire l'essere di quest'uomo, dobbiamo rinunziare a valerci di concetti tratti dal nostro proprio spirito. La conoscenza consiste nel collegamento del concetto con la percezione per mezzo del pensiero. Per tutti gli altri oggetti, chi osserva deve acquistarsi i concetti per mezzo della sua intuizione; nella comprensione di una individualità libera si tratta unicamente di questo: di trasportare nel nostro spirito, nella loro purezza (senza mescolanze col nostro contenuto concettuale) quei concetti secondo i quali l'individualità stessa si determina.

Chi mescola subito in ogni giudizio su un altro i proprî concetti non può giungere mai a comprendere una individualità. Come l'individualità libera si emancipa dalle caratteristiche della specie, così la

conoscenza deve emanciparsi dal metodo con cui si comprendono quelle caratteristiche.

L'uomo va considerato come spirito libero nel seno di una collettività umana solo secondo il grado in cui egli si è, nel modo sopra esposto, reso libero dalla specie. Nessun uomo è completamente specie, nessuno interamente individualità. Ma ogni uomo va gradatamente emancipando una sfera maggiore o minore dell'essere suo, sia dalle caratteristiche generali della vita animale, sia dalle leggi dispotiche delle autorità umane.

Ma per quella parte per la quale l'uomo non può conquistarsi tale libertà, egli costituisce un membro nell'organismo della natura e dello spirito. Sotto questo riguardo egli vive a imitazione o in obbedienza di altri. Soltanto la parte della sua attività che scaturisce dalle sue intuizioni ha valore etico. È il suo contributo alla somma già esistente di concetti morali. Da queste intuizioni etiche scaturisce ogni attività morale dell'umanità. Si può anche dire, che la vita morale dell'umanità è la somma complessiva dei prodotti della fantasia morale degl'individui umani liberi. Questa è la professione di fede del monismo. Nella storia della vita morale non vede l'educazione del genere umano per opera di un Dio fuori del mondo, ma soltanto lo svolgimento graduale di tutti i concetti e le idee che scaturiscono dalla fantasia morale.

LE ULTIME QUESTIONI

XVI

LE CONSEGUENZE DEL MONISMO.

La spiegazione unitaria della natura, o monismo, prende dall'esperienza umana tutti i principî di cui ha bisogno per spiegare il mondo. E cerca parimenti le fonti dell'azione nel mondo sensibile dell'osservazione, cioè nella natura umana accessibile alla nostra auto-osservazione e precisamente nella fantasia morale. Si ricusa di ricercare le ultime basi del mondo che si rivela alla percezione e al pensiero, al di fuori di esso mondo. Per il monismo, l'unità che l'osservazione pensante porta in mezzo alla svariata molteplicità delle percezioni, è quella stessa che il bisogno umano di conoscenza richiede e di cui esso rimane anche pienamente soddisfatto. Chi cerca dietro a questa un'altra unità, dimostra soltanto di non riconoscere la concordanza fra ciò che si raggiunge col pensiero e ciò che l'impulso alla conoscenza esige. L'individuo umano singolo non è di fatto separato dal mondo; è una parte del mondo, e il suo nesso con

l'universo non è spezzato in realtà, ma solamente per la nostra percezione. Noi vediamo dapprima questa parte umana dell'universo come un essere esistente a sè, perchè non vediamo le cinghie e le corde con le quali le forze fondamentali del cosmo mettono in moto la ruota della nostra vita. Chi si ferma su questo punto di vista percettivo, prende una parte del tutto per una cosa che ha realmente esistenza propria, per una monade che riceve notizia del resto del mondo in qualche modo dal di fuori. Il monismo ha mostrato, che si può credere a tale indipendenza soltanto fino a quando le percezioni non vengano dal pensiero intessute nella trama del mondo dei concetti. Quando questo accade, ogni esistenza parziale nel mondo, ogni esistenza separata, si rivela una mera p a r v e n z a d e l l a p e r c e z i o n e. Al solo universo nella sua interezza può attribuirsi un'esistenza completa racchiusa in se stessa. Il pensiero distrugge la parvenza della percezione, e incorpora anche la nostra esistenza individuale nella vita del cosmo. L'unità del mondo dei concetti, che contiene le percezioni obbiettive, accoglie in sè anche il contenuto della nostra personalità subbiettiva. Il pensiero ci dà il vero aspetto della realtà, come unità chiusa in se stessa, mentre la molteplicità delle percezioni non è che una parvenza determinata dalla nostra costituzione (cfr. pag. 53 e seg.). Il riconoscimento dell'unità reale di fronte alla parvenza del molteplice ha costituito in ogni tempo la mèta del pensiero umano. La scienza ha cercato di trovare l'unità fra le percezioni apparentemente disgiunte, per mezzo della scoperta delle leggi naturali che regolano i loro mutui rapporti. Ma a causa del pregiudizio che i nessi scoperti dal pensiero umano non abbiano che un valore subbiettivo, si è cercata

la vera base dell'unità in qualche oggetto posto al di là del mondo dell'esperienza (Dio, volontà, spirito assoluto ecc.). E partendo da quest'idea si è mirato ad acquistare, oltre la conoscenza dei nessi conoscibili entro il campo dell'esperienza, un'altra conoscenza che andasse oltre l'esperienza e svelasse il nesso fra quest'ultima e le entità che sfuggono all'esperienza (Metafisica). La ragione per cui, adoperando logicamente il pensiero, arriviamo a comprendere il nesso mondiale, si credeva che risiedesse nel fatto che un essere primordiale aveva edificato il mondo su leggi logiche, e similmente si credeva che i motivi delle nostre azioni risiedessero nella volontà dell'essere primordiale. Non si riconosceva che il pensiero abbraccia a un tempo il subbiettivo e l'obbiettivo e che l'intera realtà si ottiene dal concidere della percezione col concetto. In linea di fatto, siamo nel mero subbiettivo solo fintantochè consideriamo le leggi che pervadono e determinano le percezioni, nella forma astratta di concetti. Ma subbiettivo non è il contenuto del concetto che con l'aiuto del pensiero viene aggiunto alla percezione. Questo contenuto non è tratto dal soggetto, ma dalla realtà; è la parte della realtà, che la percezione non può raggiungere; è esperienza, ma non esperienza ottenuta con la percezione. Chi non può imaginare che il concetto sia una realtà, non pensa che alla forma astratta in cui egli isola e fissa il concetto nel suo spirito. Ma in questo isolamento, il concetto, non meno della percezione, esiste solo in conseguenza della nostra costituzione. L'albero che io percepisco, non ha, isolato di per sè, alcuna esistenza; esiste soltanto come un membro del grande ingranaggio della natura, e non è possibile che in reale collegamento con essa. Un concetto astratto,

preso da per sè, è altrettanto poco reale quanto una percezione, presa da per sè. La percezione è quella parte della realtà che è data obbiettivamente, il concetto quella che è data subbiettivamente (per via dell'intuizione; cfr. pag. 80 e seg.). La nostra costituzione spirituale scinde la realtà in questi due elementi. Uno di essi apparisce alla percezione, l'altro all'intuizione. Solamente l'unione dei due elementi, cioè la percezione che s'incorpora nell'universo secondo le leggi, è piena realtà. Se consideriamo la mera percezione in sè, non abbiamo la realtà ma un caos sconnesso; se consideriamo in sè le leggi che determinano le percezioni, ci troviamo solamente di fronte a concetti astratti. Non il concetto astratto contiene la realtà, ma l'osservazione pensante, che non guarda unilateralmente nè il concetto, nè la percezione in sè, bensì l'unione di entrambi.

***

Neppure l'idealista più ortodosso negherà che noi viviamo nella realtà (siamo con la nostra stessa esistenza radicati in essa). Negherà soltanto che la nostra conoscenza possa arrivare idealmente alla realtà che viviamo. All'opposto, il monismo mostra che il pensiero non è nè subbiettivo nè obbiettivo ma è un principio che abbraccia entrambi i lati della realtà. Quando osserviamo pensando, compiamo un processo che appartiene esso stesso alla serie degli avvenimenti reali. Noi col pensiero superiamo, in seno all'esperienza stessa, l'unilateralità della mera percezione. Con ipotesi astratte, concettuali (con riflessioni puramente concettuali) non possiamo scoprire l'essenza della realtà, ma viviamo nella realtà in quanto troviamo le idee per le nostre percezioni.

Il monismo non cerca oltre l'esperienza nulla di inesperimentabile (nulla che sia al di là), ma vede la realtà in concetto e percezione. Coi meri concetti non fabbrica alcuna metafisica, perchè nel concetto in sè vede solo il lato della realtà che rimane celato alla percezione, e che non ha senso se non in unione con la percezione. Nell'uomo però crea il convincimento ch'ei vive nel mondo della realtà e che non ha da cercare una realtà più alta fuori del suo mondo. Trattiene dal cercare una realtà assoluta altrove che nell'esperienza, perchè riconosce per realtà il contenuto dell'esperienza stessa. E da questa realtà rimane soddisfatto, perchè sa che il pensiero non ne indica nessun'altra. Ciò che il dualismo cerca solo dietro il mondo dell'osservazione, il monismo lo trova in questo mondo stesso. Il monismo mostra che con la nostra conoscenza afferriamo la realtà nel suo vero aspetto, e non un'imagine subbiettiva. Per il monismo, il contenuto concettuale del mondo è il medesimo per tutti gli individui umani (cfr. pagina 76 e seg.) e ogni individuo umano considera ogni altro come suo simile, perchè in tutti vive un medesimo contenuto del mondo. Nel mondo unico dei concetti non vi sono altrettanti concetti del leone quanti sono gl'individui che pensano un leone, ma ve n'è uno solo. E il concetto che A aggiunge alla percezione del leone è il medesimo di quello di B, ma soltanto è afferrato da un altro soggetto percipiente (cfr. pag. 76). Il pensiero riconduce tutti i soggetti percipienti alla comune unità ideale delle molteplicità. Il mondo unico delle idee vive in essi come in una pluralità d'individui. Fintantochè l'uomo non afferra se medesimo che per via dell'autopercezione egli si considera come un uomo particolare; ma appena guarda il mondo delle idee, che splende

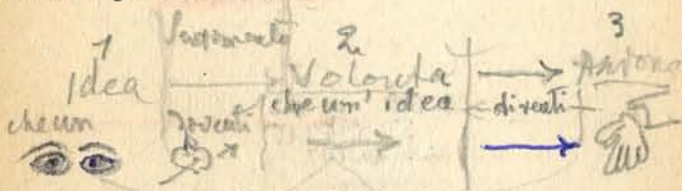
in lui e comprende ogni particolarità, vede vivere in sè l'assoluta realtà. Il dualismo definisce l'essere divino primordiale come ciò che pervade tutti gli uomini e vive in loro tutti. Il monismo trova questa vita divina comune, nella realtà stessa. Il contenuto ideale di un altro soggetto è pure il mio, e io lo riguardo come diverso soltanto finchè percepisco, ma non più quando penso. Ogni uomo non abbraccia col suo pensiero che una parte dell'intero mondo delle idee, e in questo gl'individui si distinguono l'uno dall'altro anche per il contenuto effettivo del loro pensiero. Ma questi contenuti appartengono a un intiero chiuso in se stesso, che comprende i contenuti dei pensieri di tutti gli uomini. L'uomo afferra quindi con ciò nel suo pensiero l'essere primordiale comune, che pervade tutti gli uomini. La vita nella realtà, riempita dal contenuto del pensiero, è al contempo la vita in Dio. Il mondo è Dio. L'« al di là » si fonda sopra un malinteso di coloro, i quali credono che l'« al di qua » non abbia in se stesso il fondamento della propria esistenza. E non comprendono che per mezzo del pensiero scoprono proprio quel ch'essi chiedono per la spiegazione della percezione. È per questo che nessuna speculazione ha ancora mai prodotto un contenuto che non fosse tolto a prestito dalla realtà dataci. Il Dio personale è soltanto un essere umano trapiantato nell'« al di là », la volontà di Schopenhauer è soltanto la volontà umana assolutizzata, l'Incosciente di Hartmann, composto di idea e volontà, è soltanto il miscuglio di due astrazioni tratte dall'esperienza. E lo stesso preciso deve dirsi di ogni altro principio posto « al di là ».

Lo spirito umano in verità non va mai oltre la realtà nella quale viviamo, nè ha bisogno di andare

oltre, poichè in questo mondo si trova tutto ciò che occorre per la spiegazione del medesimo. Se i filosofi finiscono per dichiararsi soddisfatti quando traggono il mondo da principî che essi prendono dall'esperienza e trasportano in un « al di là », la stessa soddisfazione dev'essere possibile quando quei principî vengono lasciati nell'« al di qua » a cui in ogni modo appartengono. Ogni trascendere il mondo è soltanto illusorio, e i principî trasportati fuori del mondo non spiegano il mondo meglio dei principî che stanno in esso. Il pensiero che comprende se stesso del resto non richiede neppure un simile trascendere, poichè non v'ha contenuto di pensiero che non trovi dentro il mondo un contenuto di percezione assieme al quale formi una realtà. Anche gli oggetti della fantasia sono contenuti che non hanno giustificazione, se non quando diventano rappresentazioni, che si riferiscono a un contenuto percettivo. Per mezzo di questo contenuto percettivo, si incorporano nella realtà. Un concetto, riempito da un contenuto che debba trovarsi al di fuori del nostro mondo, è un'astrazione alla quale non corrisponde alcuna realtà. Soltanto i concetti della realtà noi possiamo trovare col pensiero; ma, per trovare la realtà stessa, occorre ancora la percezione. Un essere primordiale del mondo, per il quale si debba inventare col pensiero un contenuto, è una ipotesi inaccettabile per un pensiero che comprenda se stesso. Il monismo non nega l'ideale, anzi non considera neppure come piena realtà un contenuto di percezione cui manchi il riscontro ideale; ma non trova nulla in tutta la sfera del pensiero, che non appartenga al mondo di qua. In una scienza che si limiti a descrivere le percezioni senza spingersi alle integrazioni ideali delle medesime, il monismo vede un che di parziale. Ma considera ugualmente come

parziali tutti i concetti astratti, che non trovano la loro integrazione nella percezione, e che non rientrano nella rete di concetti che abbraccia il mondo osservabile. Non conosce perciò alcuna idea che si riferisca a un'oggettività al di là della nostra esperienza, e che debba formare il contenuto di una metafisica. Tutte le idee del genere che la natura umana ha prodotto, non sono per il monismo altro che astrazioni tratte dall'esperienza, la cui origine nell'esperienza è però sfuggita agli autori.

Altrettanto poco, secondo i principî fondamentali del monismo, possono gli scopi delle nostre azioni essere presi da un « al di là ». In quanto sono pensati, essi devono discendere dalla intuizione umana. L'uomo non fa sue, personali, le finalità di un essere originario obbiettivo (trascendente), ma segue le finalità proprie dategli dalla sua fantasia morale. L'idea che in un'azione diventa realtà, l'uomo la sceglie dal mondo unico delle idee, e la pone a base della sua volontà. Nella sua azione non si esplicano dunque gli ordini imposti all' « al di qua » dall' « al di là », ma le intuizioni umane appartenenti al mondo di qua. Il monismo non conosce alcun ministro del mondo, che stia al di fuori di noi stessi e dia meta e direzione alle nostre azioni. L'uomo non trova nell' « al di là » alcuna causa prima dell'esistenza, di cui possa scrutare i decreti per imparare verso quali mete deve dirigere le proprie azioni. Egli non poggia che su se stesso. Da sè deve dare un contenuto alla sua attività. Se cerca i motivi determinanti della sua volontà fuori del mondo nel quale vive, egli cerca invano. Quando egli va oltre la soddisfazione degli istinti naturali, ai quali ha provveduto madre natura, egli deve cercar i motivi nella sua propria fantasia morale, se ragioni di comodità non gli fanno

preferire di lasciarseli determinare dalla fantasia morale di altri; vale a dire, egli deve o tralasciare qualsiasi attività, o agire secondo motivi determinanti che egli stesso si prende dal mondo delle proprie idee, o che altri trae per lui dal medesimo mondo. Se riesce a superare gli impulsi della vita dei sensi e l'esecuzione dei comandi di altri uomini, egli non è determinato da nulla tranne che da se stesso. Egli deve agire per motivi scelti da se stesso, e non determinati da niente fuori di lui. Idealmente, questi motivi sono certamente determinati nel mondo unico delle idee; ma praticamente è soltanto per mezzo dell'uomo che possono essere tratti da quel mondo e tradotti in realtà. Per la effettiva traduzione di un'idea in realtà a mezzo dell'uomo, il monismo può trovare la ragione soltanto nell'uomo stesso. Prima che un'idea possa diventare azione, bisogna che l'uomo così v o g l i a. Una cotale volontà ha dunque la sua ragione solamente nell'uomo stesso. L'uomo allora è l'ultimo determinante della sua azione. Egli è l i b e r o.

INDICE

SCIENZA DELLA LIBERTÀ
(PARTE TEORICA).

REALTÀ DELLA LIBERTÀ
(PARTE PRATICA).

LE ULTIME QUESTIONI